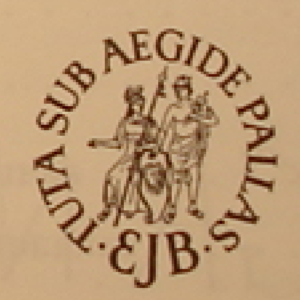
L'ÊTRE ET LE TEMPS CHEZ GRÉGOIRE DE NYSSE

PAR

JEAN DANIÉLOU



LEIDEN
E. J. BRILL
1970

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

L'objet de ce livre est de dégager quelques-unes des grandes lignes de la « philosophie » de Grégoire de Nysse, c'est-à-dire de sa vision d'ensemble des êtres. Sans que cette philosophie ait fait l'objet chez lui d'un traité particulier, elle s'exprime fréquemment dans de petits exposés d'ensemble que Grégoire annonce comme « philosophiques ». Nous montrerons dans un premier chapitre que cette vision d'ensemble, avec son caractère systématique, correspond chez Grégoire à un dessein précis, qu'elle est une caractéristique de son génie. Ce grand mystique est aussi un grand philosophe. Il doit être comparé en ce sens à son contemporain Augustin d'Hippone, avec lequel d'ailleurs sa pensée présente de multiples analogies.

Ce système philosophique, nous chercherons d'une part à en marquer les enracinements. La question qui se pose est difficile. Car nous connaissons mal l'état de la pensée philosophique durant la seconde moitié du IVe siècle. Grégoire par ailleurs fait très rarement allusion à ses sources. Sa relation au néo-platonisme est complexe. Il est sûr qu'il a lu certaines Ennéades de Plotin. Plus difficile est de voir s'il doit quelque chose à Porphyre. La question se pose aussi de sa dépendance par rapport à la tradition d'Ammonius, transmise dans l'Ecole d'Athènes. Un des intérêts de notre recherche est de déterminer un certain état du néo-platonisme entre Jamblique et Proclus.

Mais par ailleurs un des résultats de notre recherche est de confirmer les vues de Gronau sur l'influence profonde exercée sur Grégoire par le stoïcisme. Il s'agit de tout autre chose que de la transposition du stoïcisme dans un univers platonicien, comme Pierre Hadot a montré qu'avait fait Porphyre. L'intérêt porté par Grégoire au stoïcisme est en relation avec le contenu propre de celui-ci, sa vision de la nature, son sens du développement temporel. La parenté ici de Grégoire et d'Irénée peut poser le problème d'une tradition asiate propre. Enfin son intérêt pour les sciences, sa méthode inductive et rationnelle à la fois témoignent de l'influence d'Aristote, dont son contemporain Thémistius commentait les œuvres.

Par ailleurs Grégoire dépend bien entendu de la tradition judéo-chrétienne. Le trait le plus marquant ici est la connaissance qu'il

a de l'œuvre de Philon d'Alexandrie. Il semble que ce soit cette œuvre dont il ait voulu pour une part reprendre le projet sur un plan chrétien et en tenant compte du progrès de la philosophie et de la science. Il connaît par ailleurs Origène, comme les autres Cappadociens. Mais autant l'influence de celui-ci est évidente au plan spirituel et au plan exégétique, autant sur le plan philosophique se définit-il à plusieurs reprises en opposition au système de celui-ci, dont il refuse les thèses fondamentales. Il se situe par là dans la continuité de Méthode d'Olympe et plus anciennement d'Irénée.

Mais si l'œuvre de Grégoire se situe dans un contexte philosophique, il n'en reste pas moins qu'elle se présente comme une synthèse originale, très précise dans ses articulations principales. Ce seront précisément ces articulations que nous essaierons de dégager. Nous verrons que si Grégoire use de représentations qu'il emprunte au langage philosophique de ses prédécesseurs, il leur donne un contenu propre et les plie à l'expression de sa propre pensée. Aussi bien, quand il nomme Platon ou Aristote, Philon ou Plotin, c'est toujours pour opposer sa vision d'ensemble à la leur.

Cette philosophie propre a deux dimensions essentielles. C'est d'abord une vision de la relation de l'Etre (ὁ ὄντως ὤν) et des êtres (τὰ ὄντα). Cet aspect ontologique est capital chez Grégoire. La division fondamentale est celle de l'incréé et du créé, avec absence entre eux de tout intermédiaire. Cette affirmation le sépare aussi bien de Platon et de Plotin que de Philon et d'Origène. A son tour le créé présente deux sphères, l'hypercosmos et le cosmos. A ces deux sphères correspondent les anges d'un côté, les hommes de l'autre. La présence de ceux-ci dans le cosmos pose un problème fondamental. Entre l'Etre incréé et les êtres créés existe cependant un lien très étroit, en tant que les êtres créés n'existent que suspendus à l'Etre incréé et ne sont bons qu'en tant qu'ils sont tournés vers lui.

La seconde dimension, la plus originale, est le temps. Nous verrons que l'intention la plus importante de Grégoire est de faire du changement (τροπή) le caractère constitutif de l'être créé, quel qu'il soit. Le trait est commun aux anges, aux hommes, à la matière et les oppose tous radicalement à Dieu qui est le seul ἄτρεπτος. Les problèmes qui se poseront alors seront ceux des différentes formes de changement et d'autre part celui du changement au niveau du monde et au niveau de l'esprit. A côté d'une philosophie de l'Etre, la pensée de Grégoire est une philosophie du temps. Et c'est peut-être l'union de ces deux traits, *Zeit und Sein*, qui est le trait fondamental de sa synthèse.

Reste à dire quelle méthode nous avons suivie. Le point de départ est essentiellement une étude de vocabulaire. Nous avions été frappé de l'importance de certains termes dans les exposés philosophiques de Grégoire, comme ceux d'ἀκολουθία, de μεθόριος, de τροπή, de σύμπνοια, d'ἀκρότατον. Nous avons donc fait un relevé aussi exhaustif que possible de ces mots dans la totalité de leurs emplois. Ceci explique que pour chacun de ces vocables nous étudions aussi des aspects qui ne concernent pas directement l'objet de notre travail.

L'avantage de cette méthode est qu'elle n'impliquait aucun a priori. Elle fournissait un instrument d'investigation et de recherche, qui permettait de découvrir des aspects nouveaux soit en ce qui concerne les sources de Grégoire, soit en ce qui concerne les composantes de sa pensée. Cette recherche s'est avérée particulièrement fructueuse en ce qui concerne l'utilisation par Grégoire de certaines catégories stoïciennes, comme ἀκολουθία et τροπή, pour exprimer sa conception du temps et de l'histoire. Ces points en effet n'avaient jamais été soulignés. C'est ainsi également que l'influence de Philon, qui avait déjà été constatée, peut être largement confirmée. Mais par ailleurs la transformation que Grégoire fait subir à ces catégories montre à quel point il use librement d'éléments empruntés à la culture de son temps pour exprimer une pensée originale.

Nous sentons en même temps les inconvénients de la méthode suivie. Nous en voyons principalement deux. Le premier est qu'en nous en tenant à l'emploi de certains mots, nous avons laissé de côté des passages qui auraient enrichi les vues que nous présentions, mais où les mots que nous étudions n'étaient pas présents, ou que nous avons dû laisser de côté des aspects de la pensée de Grégoire où le vocabulaire que nous avons étudié n'était pas utilisé. Par ailleurs — et c'est l'inconvénient inverse —, l'étude de chaque mot représentant une coupe à travers toute l'œuvre de Grégoire, les mêmes aspects de sa pensée reviennent à diverses reprises, ce qui implique des répétitions.

Ces limites font que notre travail présente plutôt des matériaux pour l'étude de la philosophie de Grégoire qu'une présentation synthétique de sa pensée. Mais nous pensons d'une part que ce travail préalable, qui n'avait jamais été fait, est la condition pour une étude scientifique de la pensée grégorienne qui ne l'interprète

pas en fonction d'un a priori. Et d'autre part ces matériaux ne se présentent pas de façon inorganique, mais leur groupement dessine déjà certaines lignes d'ensemble. Ils se sont groupés autour de trois aspects principaux, qui constituent les principales divisions du livre : la structure de l'univers, la nature de l'esprit, la croissance de l'homme.

Nous voudrions dire en terminant que nous souhaitons que ce travail historique soit aussi une contribution au renouveau de la pensée philosophique dans le christianisme. L'œuvre de Grégoire nous paraît à cet égard exemplaire. Elle unit la hardiesse de la recherche et la fidélité de la foi. Elle est au contact de la pensée de son temps, mais elle n'en est pas esclave. Elle comporte à la fois le sens de l'être et celui de l'histoire. Elle unit la confiance dans l'aptitude de l'intelligence à saisir le réel et le sens du mystère inépuisable que le réel représente à l'égard de tout ce qu'en peut saisir l'intelligence. Or tout ceci répond à ce que nous cherchons aujourd'hui.

Jean Daniélou

ABRÉVIATIONS DES ŒUVRES DE GRÉGOIRE

Abl.	Ad Ablabium quod non sunt tres dii	GNO
Anim.	Dialogus de anima et resurrectione	PG
Ap.	Antirrhericus adversus Apolinarium	GNO
Asc	In ascensionem Christi	GNO
Bas.	In Basilium fratrem	PG
Beat.	De beatitudinibus	PG
Cant.	In Canticum Canticorum	GNO
Cat.	Oratio catechetica	
Deit.	De deitate adversus Evagrium	GNO
Eccl.	In Ecclesiastem homiliae	GNO
Epist.	Epistulae	GNO
Eun.	Contra Eunomium	GNO
Fat.	Contra Fatum	PG
Flac.	In Flacillam oratio funebris	GNO
Hex.	Apologia in Hexaemeron	PG
Inf.	De infantibus praemature abreptis	PG
Lum.	In diem luminum	GNO
Maced.	Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto	GNO
Macr.	Vita Sanctae Macrinae	GNO
Mart.	In XL martyres orationes	PG
Melet.	In Meletium oratio funebris	GNO
Mort.	De mortuis	GNO
Mos.	De vita Moysis	SC
Nat.	In sanctam nativitatem	PG
Op.	De opificio hominis	PG
Or.	De oratione dominica	PG
Pasch.	In sanctum Pascha	GNO
Perf.	De perfectione	GNO
Prof.	De professione christiana	GNO
Psalm.	In inscriptiones psalmorum	GNO
Pulch.	In Pulcheriam oratio funebris	GNO
Ref.	Refutatio Confessionis Eunomii	GNO
Subj.	In illud : Tunc ipse Filius subjiceretur	PG
Trid.	De triduo inter mortem et resurrectionem Jesu Christe spatio	GNO
Virg.	De virginitate	SC

Plusieurs des chapitres de cet ouvrage ont paru sous forme d'articles dans différentes revues, mais ils sont publiés ici avec d'importantes modifications. Je donne la liste des articles utilisés.

'Ακολουθία chez Grégoire de Nysse, *Rech S R*, 27 (1953) 219-249.

"Conspiratio" chez Grégoire de Nysse, *L'homme devant Dieu*. (Mél. de Lubac), Paris, 1963, I, pp. 295-408.

Le problème du changement chez Grégoire de Nysse, *Arch. Philosoph.*, 29 (1966) 323-347.

La notion de confins (μεθόριος) chez Grégoire de Nysse, *Rech S.R.*, 49 (1961) 161-187.

Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse, *Glaube, Geist, Geschichte* (Festschrift E. Benz), Leyde, 1967, pp. 35-367.

Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse, *Mullus* (Festschrift Th. Klauser), Münster, 1964, pp. 43-51.

L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse, *Hist. Jahrbuch*, 77 (1958), pp. 63-72.

Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse, *Festgabe J. Lorz*, II, pp. 27-46.

La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse, *Vig. Christ.*, 7 (1953) pp. 154-170.

CHAPITRE I

THÉÔRIA

« Le mot *théôria* a une importance considérable dans l'histoire de l'humanité. Pour l'entrevoir, il suffit de se rappeler sa transcription *théorie* et sa traduction *contemplation* » [1]. L'œuvre de Grégoire de Nysse illustre cette assertion. Le mot θεωρία concerne chez lui plusieurs domaines. Si on laisse de côté le cas où le mot a le sens purement concret de vision physique (XLVI, 509 B) [2], il se réfère à trois sens principaux. Le premier est celui de la connaissance scientifique: il concerne un aspect souvent méconnu de Grégoire, son intérêt pour la science et sa curiosité d'esprit. Le second est celui de la méthode exégétique: comment situer la *théôria* de Grégoire par rapport à celle d'Antioche et à celle d'Alexandrie. Le troisième sens enfin est celui où θεωρία désigne la contemplation mystique. Entre ces divers domaines, il y a communication. Ceci pourra nous permettre quelques conclusions sur la pensée de Grégoire en général.

De façon générale, la *théôria* est l'activité de l'esprit connaissant la réalité intelligible des choses et ne s'arrêtant pas à leur apparence sensible. Ceci est bien décrit par Grégoire dès son premier ouvrage, le traité *Sur la Virginité*: « Ceux qui regardent les choses trop superficiellement et sans exercer leur raison (διάνοια), voient-ils un homme ou n'importe quel objet de l'ordre des apparences (φαινόμενα), ils ne se mettent pas en peine d'autre chose que de ce qu'ils voient . . . Mais celui qui a l'âme perspicace (διορατικός) et qui a été formé à ne pas s'en remettre à ses seuls yeux dans l'examen des êtres, ne s'arrêtera pas aux apparences; il ne compte pas pour néant ce qui ne tombe pas sous la vue, mais il s'enquiert aussi de la nature de l'âme et examine les qualités qui apparaissent dans le corps, en les prenant et en commun et individuellement. Sa raison (λόγος) sépare (χωρίζει) en effet chacune de ces qualités en particulier, puis considère (θεωρεῖ) comment toutes en commun elles concourent

1. Irénée Hausherr, *Hésychasme, et Prière*, Rome, 1966, p. 247.
2. Voir Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, pp. 146-148 pour une liste de références de θεωρία. Mais Völker mélange des sens divers.

(συνδρομή) et conspirent (σύμπνοια) à la construction du sujet » (XI, 1. Voir *Anim.*, 33 B) [1]. Puis Grégoire montre que de la même manière, dans la recherche du Beau, il ne faut pas s'arrêter à la beauté sensible, mais « s'élever à la contemplation (θεωρία) de la Beauté intelligible » [2].

Ce texte donne une bonne vue d'ensemble de la *théôria* au sens général. Il s'agit d'une activité de l'esprit qui dépasse l'apparence sensible. La *théôria* est ce que recherche l'esprit : « Toute activité (ἐνέργεια) et motion (κίνησις) de l'intelligence (διάνοια) saine vise à la connaissance (γνῶσις) et à la science (θεωρία) des réalités (τὰ ὄντα) » (*Eun.*, II, 572). Le mot peut signifier ou la démarche même de l'esprit ou son terme. Dans le premier sens, il peut se traduire par « examen » ou « spéculation ». Ce sens est très fréquent. Dans le second sens il signifie « science ». En tant que capable de θεωρία, l'esprit est θεωρητικός. Le mot revient souvent chez Grégoire associé soit à διορατικός (*Eccl.*, 5 ; 357, 16), soit à διακριτικός (*Anim.*, 89 B ; *Beat.*, 1240 B), soit à ἐρευνητικός (*Anim.*, 36 B), soit à ἐποπτικός (*Psalm.*, II, 3 ; 75, 29-76, 1).

Je remarque que cette faculté est présentée par Grégoire comme caractérisant l'image de Dieu dans l'homme : « La faculté de connaître (θεωρητικός) et de discerner (διακριτικός) est le propre de ce qui est déiforme (θεοειδής) dans l'âme qui saisit (καταλαμβάνεται) en eux le divin » (*Anim.*, 89B). On peut se demander si ce lien de θεωρητικός et de θεοειδής ne vient pas de ce que pour Grégoire, à la suite d'Aristote, le mot θεός vient de θεᾶσθαι et signifie « celui qui voit » : « En l'appelant Dieu (θεός) nous signifions qu'il est celui qui surveille (ἔφορος), qui regarde (ἐπόπτης) et qui pénètre (διορατικός) les choses cachées » (*Eun.*, II, 149). Et plus loin : « C'est à partir de voir (θεᾶσθαι) qu'est formé le mot Dieu (θεός) » (*Eun.*, II, 585) [3]. On se souviendra à ce sujet de ce que pour Grégoire « Dieu » n'est pas plus une désignation de l'ousia divine qu'aucun autre des mots qui le désignent, mais est seulement l'expression d'une de ses activités.

1. Trad. Aubineau. Voir aussi *Virg.*, XXII, 1 avec le mot θεωρία.
2. Grégoire dépend dans ce passage du περὶ καλοῦ de Plotin (*Enn.*, I, 6,1), qu'il utilise à diverses reprises dans le *De Virginitate*.
3. Voir aussi *Abl.*, 44 : « Nous nommons la divinité (θεότης) à partir de la vision (θεά) et nous appelons Dieu (θεός) celui qui nous contemple (θεωρός) » ; *Deit.*, 576 A ; *Eun.*, III, 10, 10 ; *Op.*, 137 C ; *Psalm.*, I, 6 ; 40, 20, 24 ; *Cant.*, 5 ; 141, 8, 18 ; *Anim.*, 57 B-C. Voir I. Opelt, „A christianisation of Pagan Etymology", *S.P.*, V, 537-540.

Cette *théôria* comporte des actes divers. Il faut revenir à l'analyse qu'en donnait le traité *Sur la Virginité*. Celui-ci disait que l'esprit sépare (χωρίζει) les qualités, qui se manifestent dans le corps. C'est l'aspect διακριτικός, le moment de l'analyse (*Anim.*, 89 B ; *Beat.*, 1240 B). Grégoire traite de ce discernement des qualités dans le traité *Sur la Création de l'homme*, pour montrer que la matière n'est rien en dehors des qualités qui la constituent : « Chaque sorte de qualité est séparée (χωρίζεται) du sujet par la raison. Or la raison (λόγος) est une connaissance (θεωρία) intellectuelle et non corporelle. Par exemple, si un animal ou un morceau de bois est soumis à l'examen (θεωρία), nous connaissons (κατανοεῖν) beaucoup de choses sur l'objet par la division que fait l'esprit, dont chacune a sa raison (λόγος) distincte de ce qui est vu en même temps (συνθεωρούμενον) » (22 ; 212 D-213 A) [1]. Grégoire fait allusion à la théorie plotinienne (*Enn.*, II, 4) du caractère intelligible de la matière qui est totalement perméable à l'esprit (*Anim.*, 124 C-D ; *Eun.*, II, 14) [2]. Pour lui n'est connu que ce qui est intelligible et ce qui n'est pas connu n'existe pas. Mais ceci pour montrer par ailleurs que la *théôria*, même pour les réalités corporelles, est une activité du νοῦς.

Cet aspect de discernement de la *théôria* se retrouve à tous les niveaux. Il apparaît en morale. La θεωρία τοῦ καλοῦ est le discernement du bien (*Anim.*, 57 B ; *Eccl.*, 6 ; 374, 10). De même en théologie. Ainsi à propos du sens du mot γέννησις, Grégoire l'applique-t-il à une γενικὴ θεωρία qui a pour objet de dégager les diversités (διαφοράς) des générations (*Eun.*, III, 6, 29. Voir *Ref.*, 90). Il convenait en effet d'élucider la question par une « distinction technique (τεχνικὴ διαίρεσις) » (III, 6, 27). Un des objets du *Contre Eunome* est en effet de distinguer la génération éternelle du Verbe de la génération humaine. C'est ce que prétend faire Eunome : « Voyez combien ce studieux chercheur de la nature des réalités discerne bien par sa spéculation (θεωρία) la génération préexistante » (III, 2, 20 ; III, 8, 31). « Et il s'agit bien en effet d'examiner sur quelle génération porte l'étude (θεωρία) » (III, 2, 3. Voir III, 2, 4 & 5 ; III, 2, 72). C'est d'ailleurs un principe général en ce qui con-

1. Voir *Eun.*, II, 115-116.
2. Voir A. H. Armstrong, « The Theory of Non Existence of Matter in Plotin and the Cappadocians », *S.P.*, V, 427-429, nuancé par Balás, *Metousia Theou* pp. 39-40.

cerne le Christ que « la considération (θεωρία) des propriétés de la chair et de la divinité demeure sans confusion (ἀσύγχυτος), tant que chacune est considérée (θεωρῆσαι) en elle-même » (*Eun.*, III, 3, 63) [1].

A la fonction de distinction succède celle de la synthèse, concernant ce que le traité *Sur la Virginité* appelait συνδρομή et σύμπνοια. C'est un aspect essentiel de la *théôria*, qui retrouve l'unité du tout après l'analyse des parties (μερικὴ θεωρία, *Op.*, 30; 241 B). En ce sens le mot est associé parfois à σύμπνοια (*Virg.*, XI, 1; *Eccl.*, 7; 406), mais surtout à ἀκολουθία [2]. L'objet de la *théôria* est de dégager l'enchaînement rigoureux, les lois de la réalité. C'est en quoi elle est proprement connaissance scientifique. C'est le mot que Grégoire emploie pour un exposé de ce caractère, qui dépasse les opinions et fonde une certitude: « J'ai engendré dans ton esprit de la confusion, dit Macrine à Grégoire, en n'ayant pas divisé (διακρίνασα) mon exposé de la question, en sorte de donner à l'examen (θεωρία) un ordre rigoureux (ἀκόλουθος τάξις). Maintenant, autant que possible, trouvons un ordre pour notre recherche afin que la spéculation (θεωρία), procédant avec suite (δι' ἀκολύοθου), ne donne plus place à de telles contradictions » (*Anim.*, 57 B). Plusieurs ouvrages de Grégoire relèvent de ce genre démonstratif que désignent les mots θεωρία et ἀκολουθία. Je l'ai montré pour le περὶ ἀώρων (172 B) [3].

Comme ceci est un point caractéristique, je donne d'autres exemples [4]. Ainsi pour le *De mortuis*, Grégoire propose ainsi son plan: « La marche du discours sur le thème proposé sera conséquente (ἀκόλουθος), si d'abord on examine ce qu'est le vrai bien (τὸ ἀληθῶς ἀγαθόν), ensuite on cherche à voir (θεωρήσαιμεν) ce qui spécifie la vie dans le corps et enfin on met en antithèse par une comparaison (σύγκρισις) les biens présents et ceux qui sont réservés en espérance. Ainsi la spéculation (θεωρία) procèdera vers un but (σκοπός) » (497 B). Dans son traité *Sur l'Hexaméron*, Grégoire se propose de la même manière de montrer « l'enchaînement (εἱρμός) de la nature par l'examen (θεωρία) des mots » (121 D. Voir 89 B-C). Ceci se

1. En ce sens θεωρία est qualifiée d'ἀκριβής ou de λεπτή. Voir *Beat.*, 4; 1240 B; *Eun.*, III, 3, 1.

2. Voir « Le traité 'Sur les enfants morts prématurément' de Grégoire de Nysse », *V.C.*, 20 (1966) 159-182.

3. *V.C.*, 20 (1966) 159-182.

4. Voir aussi *Cat.*, Prol., 5.

retrouve en exégèse. La *Vie de Moïse* comprendra une *théôria* qui aura pour objet de dégager le progrès des étapes de la vie de Moïse en même temps que son contenu spirituel. Il en sera de même pour le traité *Sur les Psaumes*. Et nous aurons à montrer que l'exégèse de Grégoire est dépendante de sa culture philosophique et donc qu'il était d'abord indispensable de connaître celle-ci.

Grégoire bien entendu dépend ici de la culture scolaire de son temps. Lui-même le remarque au moment d'entreprendre une *théôria*: « Abordons la discussion de cette question comme dans l'école (ἐν γυμνασίῳ), pour échapper aux attaques de ceux qui écoutent avec malveillance, en montrant comment c'est selon un ordre et une suite logique (ὁδῷ τινι καὶ τάξεως ἀκολουθία) que Dieu a mené la création de l'homme » (*Anim.*, 57 C) [1]. De façon plus précise c'est au Moyen et au Néo-Platonisme que Grégoire paraît se référer. Le rapprochement le plus net est avec Plutarque: « Les animaux ont conscience de l'existence des choses, mais c'est à l'homme seul que la nature a donné la science (θεωρία) et le discernement (κρῖσις) de leur enchaînement (ἀκολουθία) » (*De Ei ap. Delph.* 16). Le même lien entre θεωρία et ἀκολουθία se retrouve chez Galien, chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII, 10, 59, 7), chez Plotin (*Enn.*, I, 8, 2). Mais ceci relève chez ces auteurs d'un vocabulaire aristotélicien. C'est à Aristote que se rattache la méthodologie de Grégoire.

Cette importance donnée à la *théôria* comme méthode discursive pour arriver à une connaissance sûre n'est pas chez Grégoire quelque chose de second. Elle est en relation avec sa théorie de la connaissance. Contre l'innéisme d'Eunome qui croit que nous avons en nous les idées des choses et en particulier l'idée de Dieu, Grégoire pense au contraire que c'est l'homme, par l'activité (ἐπίνοια) de son intelligence, qui connaît les réalités à partir du donné sensible. C'est l'objet d'une page du *Contre Eunome* où Grégoire énumère les conquêtes de l'intelligence: mathématique, géométrie, arithmétique, logique, physique, mécanique, philosophie de l'être (φιλοσοφία τοῦ ὄντος), science (θεωρία) des intelligibles (νοητά). Et il conclut en disant: « L'esprit de recherche (ἐπίνοια) est à mon avis un moyen de découverte (εὑρετική) des choses ignorées, découvrant à partir de la première connaissance (νόησις) de l'objet,

1 Voir *Eun.*, III, 3, 12; III, 4, 1. Grégoire s'excuse lorsqu'il est obligé de s'arrêter à une *théôria* technique. Voir, dans l'exposé sur la vertu au début de *Psalm.*, θεωρηθεῖσα τεχνολογία (I, 2; 29, 13-14); τεχνικὴ θεωρία (I, 4; 34, 18, 19).



par ce qui s'enchaîne (ἀκολουθία) de façon continue, ce qui en est la conséquence » (*Eun.*, II, 182).

Le mot *théôria* peut désigner toute espèce de connaissance scientifique. La mécanique présente un aspect spéculatif (θεωρητική) opposé à la τέχνη (*Anim.*, 36 B). Les figures géométriques sont l'objet d'une θεωρία (*Eun.*, II, 551). L'étude des mouvements célestes est θεωρία τῶν οὐρανῶν (*Fat.*, 164 A). Celle du corps humain est ἀνατομικὴ θεωρία (*Op.*, 157 C). C'est ce dont traitait le texte de *De Virginitate*, XI, 1, dont nous sommes partis. Il y a aussi une περὶ ψυχῆς θεωρία (*Anim.*, 49 C). Deux ouvrages de Grégoire sont particulièrement intéressants à cet égard. Le traité *Sur l'Hexaméron* est une φυσικὴ θεωρία, ce qui dans le contexte correspond à notre physique [1]: c'est une étude du monde matériel dans son ensemble, fondée sur la « théorie » du mélange des éléments. Elle a pour objet de complèter et de donner plus de cohérence à la *théôria* par laquelle Basile dans ses homélies *Sur l'Hexaméron* avait exposé scientifiquement la nature du monde. A cette *théôria*, Grégoire a voulu ajouter dans le *De Opificio* une étude scientifique de l'homme, qu'il appelle εἰς ἄνθρωπον θεωρία (*Op.*, 125 C. Voir 128 A). Mais dans cet ordre θεωρία n'est pas très fréquent et se trouve en concurrence avec d'autres termes.

Mais l'essentiel pour nous est le fait que Grégoire désigne par θεωρία l'ontologie, c'est-à-dire la connaissance des différentes catégories d'êtres. Ceci comporte d'abord la conception d'ensemble de la création, fondée sur la distinction et sur l'harmonie du monde intelligible et du monde sensible, soit abstraitement, comme principes constitutifs, soit concrètement, comme catégories d'êtres: « Les mots „sur la terre comme au ciel'' nous donnent un enseignement d'un sens profond pour la connaissance de la création (θεωρία τῆς κτίσεως). Cet enseignement est celui-ci: toute la création pensante (λογική) se divise en incorporelle et incorporée. L'incorporelle est celle des anges, l'autre est la nôtre » (*Or.*, 1165 B). C'est cette connaissance de l'ensemble des êtres que désigne la φιλοσοφία τῶν ὄντων d'*Eun.*, II, 181. L'expression la plus courante pour désigner cette connaissance est θεωρία τῶν ὄντων. Dans le *Contre Eunome*: « Toute l'activité de l'esprit est tournée vers la connaissance

1. La φυσικὴ θεωρία désigne déjà chez Clément le traité du monde visible selon Moïse (*Strom.*, I, 1; 15, 2; I, 27, 176; II, 2; 5, 1). Grégoire n'emploie jamais le mot au sens évagrien.

(γνῶσις) et l'étude (θεωρία) des êtres (τὰ ὄντα). Or la nature des êtres se divise en sensible et intelligible » (II, 572) [1]. Le *Discours catéchétique* reprend les expressions: « La pensée distingue deux aspects dans les êtres (τὰ ὄντα), la spéculation (θεωρία) se divisant entre l'intelligible et le sensible » (6; 25 B). On remarquera que ce type de phrase se retrouve quand, à propos d'un problème particulier, Grégoire veut le replacer dans une vue d'ensemble [2].

Je mentionnerai les homélies *Sur l'Ecclésiaste*. Grégoire écrit à propos d'*Eccl.*, 3, 1: « Si quelqu'un plongeait dans les profondeurs de la pensée, il trouverait une importante philosophie théorique (θεωρητικὴ φιλοσοφία) et pratique contenue dans les mots. Pour aider à l'intelligence du texte, nous expliquerons ainsi la phrase. Parmi les êtres (τὰ ὄντα) l'un est matériel et sensible, l'autre intelligible et immatériel. De celui-ci l'intelligence échappe à la saisie des sens. Nous le connaîtrons lorsque nous dépouillerons les sens'' (6; 373, 16-374, 3). Nous pouvons remarquer à ce sujet que les homélies *Sur l'Ecclésiaste* correspondent dans l'œuvre de Grégoire à la θεωρία τῶν ὄντων [3]. Le discours 7 dit que l'Ecclésiaste « φιλοσοφεῖ περὶ τῶν ὄντων » (7; 409, 3).

Les ὄντα désignent donc clairement les grandes divisions de la création. Ils s'opposent en cela à Dieu, selon la distinction du créé et de l'incréé. C'est l'opposition entre τὰ ὄντα et τὸ ὄντως ὄν. Un texte particulièrement intéressant en ce sens est *Eccl* 7. Grégoire écrit: « La suite (ἀκολουθία) du texte conduit l'âme à une philosophie des réalités (φιλοσοφία τῶν ὄντων) élevée. Elle montre en effet que l'univers (τὸ πᾶν) est continue (συνεχές) avec lui-même et que l'harmonie des êtres (τὰ ὄντα) n'a pas de discontinuité (λύσις), mais qu'il y a une conspiration (σύμπνοια) de toutes les réalités les unes avec les autres. Tout demeure dans l'être en étant maintenu par la puissance de l'être réel (τοῦ ὄντως ὄντος) qui est le Bien en soi (αὐτοαγαθότης) » (406, 1-7) [4]. Plus haut

1. La θεωρία τῶν ὄντων désigne chez Albinos la philosophie spéculative par opposition à la morale et à la logique (*Epit.*, III, 1; VII, 4. Voir aussi Alexandre d'Aphrodise, *In Met.*, A, p. 261).

2. Voir *Mos.*, II, 154; *Hex.* 89 C; *Eccl.*, 7; 412. Voir Balàs, *op. cit.*, pp. 34-52.

3. Ceci se retrouve dans le traité *Sur l'Ecclésiaste* de Didyme, découvert à Toura; « L'Ecclésiaste enseigne les choses de la nature (φυσικά). Or la nature des êtres (τὰ ὄντα) est double. En effet Dieu a créé les choses visibles et les invisibles » (p. 6).

4. Voir aussi *Eun.*, III, 3, 12.

l'expression θεωρία τῶν ὄντως ὄντων désignait les réalités divines (*Eccl.*, 5; 359, 10-11)[1].

Nous avons un curieux parallélisme à cette thèse dans le *De Infantibus*. Grégoire y expose que les enfants morts prématurément auront à parcourir les diverses étapes de la connaissance de Dieu: « Il participe d'abord à la vie, autant qu'il est capable, jusqu'à ce que, profondément alimenté comme par une nourriture adaptée par la contemplation de l'être (θεωρία τοῦ ὄντος), il devienne capable de plus, ayant part largement à son gré à l'être qui est réellement être (τοῦ ὄντως ὄντος) » (180 D). Il semble que nous ayons ici une progression analogue, où la connaissance de l'être, c'est-à-dire la connaissance de Dieu à travers la création (τὰ ὄντα), conduit à la connaissance de Dieu en lui-même (τὸ ὄντως ὄν). Ainsi la θεωρία τῶν ὄντων trouve sa place dans l'itinéraire vers l'Etre. C'est en ce sens qu'elle apparaissait dans les homélies *Sur l'Ecclésiaste*. Cela se retrouve dans la *Vie de Moïse*. Le son des trompes qu'entend Moïse désigne l'admirable harmonie du monde qui raconte la grandeur de Dieu: «Celui dont l'oreille du cœur est purifiée perçoit ce son, j'entends par là la contemplation de l'univers qui conduit à la gnose de la puissance divine» (II, 169).

Il en résulte que « dans la recherche (θεωρία) sur la nature intellectuelle, du fait qu'elle est au-delà de la prise de la sensibilité, notre esprit cherchant à atteindre par conjecture (στοχαστικῶς) les choses qui échappent à la sensibilité, nous nous orientons les uns d'une manière, les autres d'une autre vers l'objet de la recherche » (*Eun.*, II, 374). Ainsi la théorie est à tous les niveaux une recherche discursive, une découverte par l'activité de la raison de ce qui échappe à toute intuition directe. Cette activité de l'esprit est la source de toutes les inventions, à tous les niveaux de l'être. Mais à mesure qu'elle s'élève vers des réalités purement intellectuelles, cette recherche, sans cesser d'être utile, n'en est pas moins de plus en plus tâtonnante et conjecturale. Grégoire arrive ainsi à définir de façon remarquable le statut de l'intelligence rationnelle. Il exalte la raison, mais il en souligne les limites. Il apparaît certain qu'il s'est rallié à une théorie aristotélicienne de la connaissance. Il a rejeté la théorie platonicienne des idées innées, l'intuition intellectuelle de Plotin.

Ainsi nous apparaît qu'il y a à l'arrière-plan de la pensée de

1. L'expression est chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 9, 58, 5).

Grégoire une conception systématique de la création à laquelle il se réfère pour situer tel ou tel point de détail. Conformément au sens du mot *théôria*, cette conception implique une distinction des ordres, qui est d'abord l'opposition du créé et de l'incréé—et qui est ensuite à l'intérieur du créé l'opposition du cosmos et de l'hypercosmos. Elle implique par ailleurs une vision unifiée de la conspiration des diversités de la création dans leur relation à l'incréé. Cette vision est celle d'un ordre, d'une *akolouthia*, qui est un ordre de succession, une vision historique. C'est cette systématisation qui n'a jamais été étudiée chez Grégoire dans son ensemble et qui sera l'objet essentiel de ce travail.

Le second domaine où Grégoire présente le terme θεωρία est celui de l'exégèse. La question à nouveau est intéressante, car on sait que le terme est à l'époque objet de discussion. Il désigne chez Origène le sens caché, concernant les réalités spirituelles, qu'il découvre derrière la lettre dans la totalité de l'Ecriture. Eusèbe, d'abord disciple d'Origène, s'oriente vers une conception plus historique où la *théôria* concerne l'économie chrétienne précontenue dans les prophéties de l'Ancien Testament[1]. C'est cette *théôria* eusébienne qui est à la fois à l'origine de celle de Cyrille d'Alexandrie et de celle de Diodore de Tarse, mais très étendue dans le premier, très réduite chez le second. Grégoire de Nazianze, Apollinaire de Laodicée, Acace de Césarée, les grands exégètes du milieu du IV[e] siècle, chacun avec leurs caractères propres, s'en tiennent à des conceptions du même ordre. Seul Didyme d'Alexandrie maintient l'allégorisme origénien.

Qu'en est-il de Grégoire de Nysse ? Ici, encore, il faut en revenir à son propre usage du mot *théôria*. La seule différence est qu'il est ici appliqué non à des réalités, mais à des textes. Ainsi la théôria peut désigner la recherche, l'examen du sens du texte: c'est un sens extrêmement fréquent (*Psalm.*, II, 1; 69, 11). Elle peut désigner aussi l'intelligence proprement dite du sens du texte. Par ailleurs la *théôria* s'oppose essentiellement au sens purement matériel du texte. Il y a *théôria* dès qu'il y a effort pour le comprendre plus profondément. Mais cette compréhension peut être de nature diverse. Elle peut être simplement l'intelligence du sens littéral lui-même. Grégoire parle ainsi d'une ἱστορικὴ θεωρία (*Psalm.*, II, 2; 72, 10) qui est la saisie du sens des événements et non leur simple constata-

1. Voir C. Sant, «Interpretatio Veteris Testamenti in Eusebio Caesariensi», *V.D.* 45 (1967) 78-90.

tion. De même l'interprétation du récit de la création pour en découvrir l'ordre est une νοητὴ θεωρία (*Eun.*, II, 222, 227, 232).[1] Il y a *théôria* dès qu'il y a interprétation. La théôria est proprement l'herméneutique.

Il serait donc entièrement faux d'identifier la *théôria* exégétique grégorienne au sens spirituel ou typologique, de même que sur le plan des réalités nous avons montré dans notre première partie que le mot désigne toute espèce de connaissance scientifique et non seulement la connaissance mystique. Et cela constitue certainement chez lui une différence avec les exégètes qui l'ont précédé. Je note toutefois que ce type d'exégèse, qui cherche une interprétation scientifique du texte de l'Ecriture, se trouve chez Acace de Césarée, le successeur d'Eusèbe à l'école de Césarée. Or on sait qu'Acace de Césarée appartenait avec Mélèce d'Antioche au groupe des théologiens homéens et que c'est à ce milieu que se rattachent originellement Basile et Grégoire de Nysse. Aussi bien les homélies *Sur l'Hexaméron* de Basile sont-elles typiqus de cette exégèse qui s'efforce d'accorder le texte de la Bible aux données de la science. C'est aussi le cas du traité *Sur l'Hexaméron* et du *De Opificio* de Grégoire.

Par ailleurs Grégoire transpose cette *théôria* au plan des réalités chrétiennes. La *théôria* consistera alors à dégager le sens spirituel derrière la lettre de l'Ancien Testament. Grégoire dans ce domaine reste dans la tradition d'Origène. La *théôria* n'est pas seulement, comme pour les Antiochiens, la vision prophétique des auteurs de l'Ancien Testament. Elle est un système général selon lequel les réalités visibles sont symboles des réalités spirituelles. Elle étend cette exégèse à tout l'Ancien Testament. Dans cet emploi, très fréquent, la *théôria* est diversement qualifiée: ἡ κατὰ τὸν νοῦν θεωρία (*Cant., Prol.*; 6, 13); ἡ διὰ τῆς ἀναγωγῆς θεωρία (*Cant., Prol.*; 5, 6); ἡ κατὰ διάνοιαν θεωρία (*Cant., Prol.*; 12, 3); ἡ λεπτότερα θεωρία (*Cant. Prol.*,; 12, 12); ἡ μυστικὴ θεωρία (*Cant.* 1; 15, 12); ἡ πνευματικὴ θεωρία (*Cant.*, 15; 436, 2); ἡ βαθὺς θεωρία (*Beat.*, 7; 1284 A); ἡ τροπικώτερα θεωρία (*Mos.*, II, 43)[2].

En second lieu, sous ses divers aspects, l'objet de la *théôria* est l'*akolouthia*. Ceci est explicite dans le texte du traité *Sur l'Hexa-*

1. Voir *Hex.*, 121 D: « Sans rien transposer de la lettre en allégorie spirituelle, nous avons suivi l'enchainement de la nature par l'examen (θεωρία) approfondi du texte ».

2. Voir aussi ὑψηλότερα θεωρία (*Hex.*, 81 C); ἐξεταστικὴ θεωρία (*Mos.*, II, 310).

méron. La *théôria* consiste à découvrir « l'enchaînement de la nature » (121 D). Grégoire y revient plusieurs fois dans ce texte. Il est question de « la suite (εἱρμός) de l'interprétation (θεωρία) donnée" (77 C), de « l'enchaînement (ἀκολουθία) de l'interprétation selon laquelle l'exposé (θεωρία) se développe et mène à la vérité (100 B. Voir 104 A). Il s'agit de « dégager (θεωρεῖν) l'enchaînement (ἀκολουθία) dans les faits" (117 C). De même dans la *Vie de Moïse* il s'agit de « l'enchaînement (ἀκολουθία) de ce qui est étudié (θεωρηθέντων) analogiquement » (II, 150). Il faut donner des interprétations « qui ne rompent pas la cohérence (εἱρμός) de l'exposé (θεωρία) » (II, 48)[1]. C'est « en regardant le contexte (ἀκολουθία) de la spéculation (θεωρία) » que nous comprenons « le sens de cet épisode » (II, 208). Il serait facile de citer des exemples dans les homélies *Sur le Cantique* (3; 83).

Tantôt il s'agit d'une φυσικὴ ou d'une ἱστορικὴ θεωρία, qui ont pour objet de dégager l'enchaînement (ἀκολουθία) des phénomènes de la nature ou des événements de l'histoire, au-delà de la simple matérialité du texte. Le plus souvent l'objet de la *théôria* est de dépasser les événements historiques et de saisir l'enseignement spirituel. C'est en particulier le cas dans la *Vie de Moïse* où Grégoire expose d'abord l'ἱστορία et donne comme objet à la θεωρία l'interprétation du texte comme enseignant les étapes de la vie spirituelle.

Le problème qui se pose alors est celui de la relation entre l'ordre historique, chronologique, et l'ordre spirituel: « Que personne ne pense qu'il y ait un entier parallélisme (παρατεθεῖσθαι) entre le récit historique et l'ordre (εἱρμός) de l'interprétation spirituelle (ἡ τοῦ νοῦ θεωρία), en sorte que, si le détail ne concorde pas, il en prenne prétexte pour rejeter le tout » (II, 48). Il faut, dit-il, « se souvenir du but (σκοπός) vers lequel nous avons les yeux tournés dans notre exposé et que nous avons énoncé dans l'introduction... Si un des événements rapportés par l'histoire ne peut cadrer avec le contexte (εἱρμός) de l'interprétation spirituelle, nous le sauterons comme inutile à notre objet » (II, 48,50).

Ainsi pour Grégoire les livres saints sont-ils d'abord des livres historiques, en ce qu'ils rapportent des événements réels, dont l' ἱστορικὴ θεωρία, la science historique, dégage la chronologie. Mais dans ces livres, l'Esprit-Saint donne aussi un enseignement spirituel, concernant les étapes de la vie spirituelle. Cet enseignement spirituel

1. Voir *Mos.*, II, 178, 180, 219.

comporte aussi une ἀκολουθία, qui peut diverger de l'ἀκολουθία historique, de la chronologie. Elle n'est pas arbitraire, car elle correspond à l'intention de l'Esprit-Saint, qui inspire l'Ecriture. La νοητὴ θεωρία est la recherche de cette ἀκολουθία. C'est elle qui fait l'objet des traités de Grégoire *Sur les Psaumes*, des homélies *Sur l'Ecclésiaste, Sur le Cantique des Cantiques*, de la *Vie de Moïse*. L'ordre du texte, la τάξις, correspond dans certains cas à cette ἀκολουθία spirituelle, manifestant ainsi qu'elle est l'intention de l'écrivain sacré. Mais l'objet propre de l'interprétation, de la *théôria*, reste de montrer l' *akolouthia*. « C'est en suivant l'enchaînement (ἀκολουθία) de ce qui a été expliqué auparavant que nous sommes parvenus à l'intelligence (ὑπόνοια) de la spéculation (θεωρία) concernant ce passage » (*Mos.*, II, 219). L' ἀκολουθία, la cohérence, l'enchaînement deviennent un critère de l'interprétation du texte. De même ailleurs: « L'enchaînement (ἀκολουθία) de ce qui a été expliqué auparavant conduit notre discours à l'intelligence (θεωρία) de ce passage » (*Cant.*, 2; 45, 16-18). Ou encore: « Tel est le sens que me paraît contenir ce passage, tel que l'enchaînement (ἀκολουθία) des explications données auparavant le suggère » (13; 379, 4-7). La répétition même des expressions montre bien qu'il s'agit ici chez Grégoire d'une méthode à laquelle il revient sans cesse.

Le problème va être de faire correspondre le texte à la spéculation: « Il faut mettre en parallèle (παρατίθεσθαι) le texte scripturaire pour le faire coïncider avec le développement (εἱρμός) de la spéculation (θεωρία) exposée » (*Hex.*, 77 C). C'est la question de la παράθεσις (*Hex.*, 81 A). « Il est temps de mettre en parallèle (avec la doctrine) les paroles divines dans leur texte même, afin d'adapter les mots à ce qui a été enseigné (θεωρηθεῖσιν) » (*Cant*, 6; 183, 16-18). Le principe est posé au début du discours 6: « Il faut, je pense, exposer d'abord le sens contenu dans les paroles, pour adapter les paroles inspirées à ce qui a été auparavant exposé (προτεθεωρηθεῖσι) » (6; 173, 3-5) [1]. Il arrive ainsi continuellement que Grégoire commence par exposer une doctrine (θεωρία) et ensuite se préoccupe de l'appliquer au texte: « Comment trouver dans le texte les pensées exposées (προθεωρηθέντα) spéculativement (δογματικῶς) » (6; 175, 16-17). C'est la προθεωρία (*Eccl.*, 5; 364, 8). Cette προθεωρία est souvent un exposé spéculatif: « Selon la

1. *Mos.*, II, 136; *Eccl.*, 2; 307, 16-18.

doctrine exposée antérieurement (προεξετασθεῖσα) le texte philosophie sur les réalités (τὰ ὄντα) » (*Eccl.*, 7; 409, 2-4).

Il convient ici de bien situer l'originalité de Grégoire. Elle ne porte pas sur l'existence d'un sens spirituel, objet de la *théôria*. Nous avons dit que sur ce point il dépendait d'Origène. Elle ne porte pas non plus sur le principe général de l'*akolouthia*. Déjà Eusèbe de Césarée lui avait donné une place importante. Très particulièrement, il « fait précéder l'explication de chaque Psaume d'une *akolouthia* et il rejette toutes les explications qui n'y sont pas conformes » [1]. C'est déjà le principe de l'εἷς σκοπός Mais d'une part Grégoire associe le principe eusébien de l'εἷς σκοπός et l'exégèse allégorique d'Origène. En second lieu il étend le principe de l'ἀκολουθία et de l'εἷς σκοπός à des livres bibliques pris dans leur intégrité: ce n'est pas chaque psaume en particulier, c'est le psautier qui présente une *akolouthia* (I, 2; 27; II, 10; 115). Il en est de même pour le traité *Sur l'Hexaméron* (124 B), pour la *Vie de Moïse* (II, 48). Enfin il donne la recherche de cette *akolouthia* comme objet à la *théôria*, ce qui ne se trouve pas chez Eusèbe, donnant ainsi à *théôria* un sens différent de ce lui qu'il avait chez les Alexandrins comme chez les Antiochiens.

Il semble qu'en tout ceci Grégoire soit influencé par la rhétorique de son temps. Nous constatons que dans ses ouvrages les plus construits, le *De mortuis*, le *De infantibus*, le *De perfectione*, l'exposé implique un but (σκοπός) clairement défini vers lequel la pensée procède par une suite (ἀκολουθία) logique. Il conçoit de même la structure des Livres Saints, en cherchant leur intention et la manière dont ils la poursuivent méthodiquement. Or l'application de la théorie de l' εἷς σκοπός et de l'ἀκολουθία avait été faite aux dialogues de Platon par Jamblique et elle persistera dans le néo-platonisme de l'école d'Athènes [2]. Nous le voyons appliqué par Hiéroclès aux *Vers d'Or* pythagoriciens. Hiéroclès est postérieur à Grégoire, mais ils paraissent se rattacher à une même forme de néo-platonisme. Ainsi apparaît sur un point nouveau la dépendance de l'exégèse chrétienne par rapport aux méthodes d'explication littéraire de la culture de leur temps.

Il y a enfin un troisième sens du mot *théôria* chez Grégoire, où le

1. Voir Carmel Sant, « Interpretatio Veteris Testamenti in Eusebio Caesariensi », *V.D.*, 45 (1967), p. 86.
2. Voir A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpret of the Old Testament*, pp. 87-94.

mot désigne la contemplation et où il a un sens spécifiquement religieux. Ce sens n'est pas sans relation avec les précédents. La θεωρία est toujours liée avec le νοητόν. Elle s'oppose toujours à la πρᾶξις (*Mos.*; II, 200; *Psalm*, II, 3; 76, 6-8; *Cant.*, 13; 394, 2-6). Mais elle présente des caractères propres, en particulier par son lien avec la conversion du coeur. Ici encore ce sens du mot n'est pas sans précèdent chez Grégoire. Mais ce n'est plus dans une ligne aristotélicienne, mais dans une ligne platonicienne qu'il se situe. En particulier la *théôria* comme contemplation du divin est importante chez Plotin qui lui a consacré une Ennéade [1]. Il ne faut pas oublier toutefois que le mot était en ce sens intégré depuis longtemps à la tradition judéo-chrétienne. Philon avait consacré à la vie contemplative un traité. Et le Père Aubineau a montré que Grégoire l'avait lu [2]. Par ailleurs Clément d'Alexandrie et Origène usent fréquemment du mot pour désigner la contemplation de Dieu [3].

Dans *Virg.* Grégoire paraît s'être inspiré de Plotin sur ce point. On le voit en particulier à la désignation de Dieu comme la Beauté intelligible. Il écrit par exemple qu'« il faut détourner sa puissance d'aimer (ἐρωτική) des biens corporels pour la reporter sur la contemplation (θεωρία) intellectuelle et immatérielle du Beau » (V, 19-21). Ou encore: « Celui qui a purifié l'œil de son âme, se servira comme d'un marchepied (ὑποβάθρα) de ce qu'il voit pour parvenir à la contemplation (θεωρία) de la Beauté intelligible » (XI, 1). Toutes les expressions ici sont platoniciennes. Et le passage des beautés sensibles à la Beauté intelligible est dans la pure tradition du *Banquet*. Mais pour Grégoire cette Beauté intelligible est le Dieu chrétien [4].

Dans l'énumération d'*Eun.* II, 181, après la philosophie de l'être, vient en dernier lieu la contemplation de l'intelligible (θεωρία τῶν νοητῶν). L'expression est d'origine platonicienne. Chez Grégoire elle peut désigner la connaissance de Dieu. Ainsi dans *Eun.* III, 5, 45; 177, 30 l'expression conteste l'application de symboles matériels à la théologie de la Trinité. De même dans la *Vie de Moïse* II, 156, la θεωρία τῶν νοητῶν représente une étape nouvelle par rapport à la θεωρία τῶν ὄντων (II, 154). Il faut « s'élever au dessus de la con-

1. Voir René Arnou, *Praxis et Theoria. Etudes de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, pp. 49-50.
2. Gregoire de Nysse, *Traité de la virginité*, Introduction, pp. 116-118.
3. Voir I. Hausherr, Art. « Contemplation », *D.S.*, II, 1767.
4. Voir aussi *Eccl.*, 6; 374, 10, pour θεωρία τοῦ καλοῦ. Voir W. Theiler, Diotima neuplatonisch, *AGP*, 50(1968) 45-47.

naissance qui vient par les sens dans la contemplation de l'intelligible ». L'identification avec la connaissance de Dieu est faite dans ce qui suit: « La contemplation de Dieu (θεωρία τοῦ Θεοῦ) ne s'exerce ni dans le domaine de la vue ni dans celui de l'ouïe » (II, 157).

C'est encore le sens que l'expression présente dans *Hex.*, 121 A: « Le grand Apôtre qui se tend (ἐπεκτεινόμενος) vers tout ce qui est en avant (*Phil.*, 3, 11), ayant dépassé les frontières de toute la nature sensible, paraît avoir pénétré dans la condition intelligible, la contemplation des intelligibles (θεωρία τῶν νοητῶν) n'étant absolument pas chez lui corporelle » [1]. La « condition intelligible » est l'hypercosmos, c'est-à-dire la condition créée qui est au-delà du sensible, celle des anges. C'est ce que nous avons vu plus haut. Mais « la contemplation des intelligibles » paraît bien désigner la connaissance de Dieu, la théologie, comme dans les passages précédents. Aussi bien Balthasar et Völker ont-ils montré que, s'il y a chez Grégoire une assimilation de l'homme à la condition des anges, il n'y a pas de contemplation des anges, mais seulement de Dieu.

La θεωρία τῶν ἀοράτων est une expression qui désigne la recherche de Dieu. La prière est appelée θεωρία τῶν ἀοράτων (*Or.*, 1; 1124 B): « Celui qui vaque (ἀποσχολάζει) à la contemplation de l'invisible (θεωρία τοῦ ἀοράτου) doit se tenir à l'écart de l'engrenage de la vie humaine » (*Virg.*, VI, 1, 7). C'est le cas de Moïse dans le désert de Madian, « vivant seul avec le seul (μόνος μόνῳ) et restant dans le repos (ἡσυχία), les yeux fixés (ἀτενίζων) immuablement sur la contemplation des choses invisibles (θεωρία τῶν ἀοράτων) » (*Psalm*, 1, 7; 44, 1-3) [2]. On remarquera qu'en ce sens le mot θεωρία est surtout associé avec ἀποσχολάζειν (*Eccl.*, 5; 159, 10-11). La θεωρία τῶν ἀοράτων désigne aussi la vision de Moïse sur le Sinaï (*Cant.*, 6; 181, 5). La θεωρία τῶν ἀοράτων est énumérée parmi les biens célestes, à côté de la μετουσία τοῦ θεοῦ (*Flac.*, 889 B). Mais nous avons remarqué que, dans *Eccl.* 1; 293, 4, elle exprime la difficulté pour l'esprit de saisir la réalité intelligible à tous ses niveaux, depuis le monde matériel jusqu'à Dieu.

D'autres expressions expriment plus exclusivement la contemplation de Dieu. Ainsi est-il dit de Moïse sur le Sinaï « qu'il est introduit dans la contemplation de la nature transcendante (ὑπερ-

1. Voir aussi *Virg.*, X, 2, 9: « David est entré par la seule intelligence dans la contemplation des intelligibles et des incorporels ». Aubineau relève en note l'association de νοητόν et d'ἀσώματον. Ajouter *Bas.*, 800 C; *Cant.*, 14; 404, 9.
2. Voir *Cant.*, 8; 258 μόνος θεωρεῖ τὸν μόνον.

κειμένη) » (*Mos.*, II, 153) [1]. Le mot ὑπερκείμενος est toujours réservé à Dieu. De même ἀπόρρητον a-t-il un caractère proprement religieux et désigne-t-il aussi le contenu de la vision du Sinaï. « Moïse a été introduit dans la ténèbre de la contemplation des mystères (ἀπόρρητα) » (*Hex.*, 65 C). On trouve aussi ὑψηλον. « Macrine au moment de sa mort est absorbée par la contemplation des choses d'en haut » (*Macr.*, 390. Voir *Eun.*, II, 232).

La recherche de Dieu est la plus haute activité de l'esprit. Mais en même temps, ici plus que partout, l'esprit se trouve désemparé, en tant que sa démarche reste discursive. "Pour celui qui a traversé les mondes et tout ce qui se trouve en eux, la spéculation (θεωρία) sur la nature divine se présente aux raisonnements comme un océan béant ne donnant aucun signe caractéristique en elle-même de quelque commencement pour l'esprit qui étend sa saisie conceptuelle à ce qui est transcendant (ἐπέκεινα)". (*Eun.*, I, 364-365) [2]. Nous retrouvons ici la relation de la *théôria* et de la l'*akolouthia*, mais d'une manière négative. La *théôria* consiste en effet à dégager l'ἀκολουθία. Mais ceci signifie l'ordre de succession de ce qui est dans le temps: « Or l'essence qui est au-delà de la création, étant séparée de toute catégorie spatiale (διαστηματική), échappe à toute succession (ἀκολουθία) temporelle » (I, 363). Si penser consiste à dégager un ordre de succession, l'être créé, du fait qu'il est créé, a un commencement et donc une *akolouthia* et par là peut être pensé. Mais là où il n'y a plus de succession, la pensée n'a plus de prise.

La *théôria* des réalités divines est donc en un sens impossible. « La vision (θεωρία) des choses cachées (ἀπόρρητα) échappe aux prises » (*Mos.*, II, 181) et: « Seule reste à la contemplation (θεωρία) de l'âme l'invisible et l'incompréhensible » (*Cant.*, 11; 325, 7). Ce n'est pas que la θεωρία des choses divines ne soit réelle. L'âme progresse sans cesse dans cette θεωρία τῶν ἀθεωρήτων (*Cant.*, 11; 326, 1) [3]. Mais cependant « toutes ses ascensions ne donnent pas à l'âme la vision (θεωρία) et la saisie immédiate (ἐναργής) de la réalité » (5; 138, 9-10). Car l'οὐσία divine reste toujours au-delà de ce que l'esprit peut saisir « Plus il avance et cherche par une application plus grande à cerner et à saisir les réalités, plus il s'approche de la vision (θεωρία), plus il voit l'invisibilité de la nature

1. *Eccl.*, 6; 386, 19-20.
2. Voir aussi *Eust.*; 10: « Contempler la nature divine en elle-même est impossible ».
3. Voir aussi *Cant.*, 12; 369, 23-370, 3.

divine » (*Mos.*, II, 162). La nature divine reste toujours transcendante (ὑπερκειμένη) (*Mos.*, II, 153; *Eun.* II, 158; *Cant.*, 5; 137, 6; *Greg.*, 901 A).

La *théôria* de Dieu d'ailleurs semble sur ce point présenter une évolution. Le premier des ouvrages de Grégoire, le *De Virginitate*, donne une place importante à la *théôria*. Grégoire y est très fortement sous l'influence de Plotin. Par contre le mot *théôria* n'apparaît jamais dans les traités de spiritualité de la dernière partie de la vie de Grégoire, le *De perfectione*, le *De perfecta christiani forma*. Et, dans les écrits exégétiques, son emploi reste circonscrit à des thèmes définis, en particulier celui de Moïse. Grégoire donne en ce sens une place beaucoup plus réduite à la *théôria* mystique que Grégoire de Nazianze ou Evagre.

Notre objet n'est pas dans ce livre d'étudier la connaissance de Dieu chez Grégoire. Nous l'avons fait dans *Platonisme et théologie mystique*. Nous laissons de côté ce qui relève du sens contemplatif de *théôria*. Par contre les deux autres sens nous intéressent ici. Ils concernent la structure de la création chez Grégoire. D'une part la *théôria* exégétique nous introduit à l'intuition fondamentale de sa pensée, celle de l'historicité constitutive de l'être créé et de son déploiement dans une histoire ordonnée, une *akolouthia*. D'autre part la *théôria* spéculative concerne le discernement des natures constitutives de l'être créé et qui sont engagées dans l'histoire. C'est donc d'abord au contenu de ces deux aspects de la *théôria* que nous avons à nous référer.

CHAPITRE II

ENCHAÎNEMENT

Au début de son *Hexaméron*, qui reprend, dans une perspective nouvelle, les *Homélies* prononcées par Basile sur le même sujet, Grégoire de Nysse, voulant préciser son dessein et le distinguer de celui de son frère, s'exprime en ces termes : « Avant de commencer, qu'il soit entendu que je prétends ne contredire en rien l'enseignement de saint Basile sur le récit de la création, même si l'enchaînement (ἀκολουθία) des idées me conduit à une autre exégèse. Car cet enseignement fait autorité et ne le cède qu'à la Sainte Ecriture. Mais qu'il nous soit permis d'expliquer, autant que nous le pouvons, le sens du texte, dans le but qui est le nôtre, à savoir, avec l'aide de Dieu, en respectant le sens propre du texte (μενούσης τῆς λέξεως ἐπὶ τῆς ἰδίας ἐμφάσεως), de présenter de façon cohérente (ἀκολούθως) l'exposé de ce qui a été fait dans la création » (68 B-D).

On voit le but précis de Grégoire. Alors que Basile s'était contenté d'expliquer le sens des différents épisodes de la création, Grégoire veut montrer leur enchaînement, le lien nécessaire qui les unit. Or, ceci pourra l'amener à s'écarter des interprétations de son frère. Il nous en donne un exemple à propos des « eaux supérieures », dont Basile avait dit qu'elles reposaient sur le firmament : « Pour moi, bien que la grande voix de notre maître paraisse favoriser cette interprétation, je demanderai au lecteur de ne pas prendre en mauvaise part si, regardant à l'enchaînement (ἀκολουθία) des faits, je n'obéis pas complètement à ceux qui m'ont précédé dans l'examen de l'univers (ἡ θεωρία τῶν ὄντων). Car le but de notre maître n'était pas d'imposer ses propres hypothèses à ses auditeurs, mais de leur donner quelque assistance par son enseignement pour les aider à trouver la vérité. Nous aussi, c'est à titre d'exercice, à l'occasion des enseignements qu'il nous a donnés, que nous cherchons le lien (ἀκόλουθον) des faits » (89 B-C) [1].

Une dernière fois, dans la conclusion de son ouvrage, Grégoire précisera exactement son but : « Voici ce que nous pouvons répon-

1. Voir aussi 117 C pour : « regarder à l'enchaînement » des faits.

dre aux questions que tu nous as posées. Sans rien transposer de la lettre du texte (γραφικὴ λέξις) en allégorie symbolique (τροπικὴ ἀλληγορία), ni rien laisser sans explication de ce qui nous a été proposé, mais, autant que nous l'avons pu, en respectant le sens littéral du texte, nous avons montré l'enchaînement (akolouthia) naturel des causes par l'examen approfondi (theôria) des expressions. Ainsi nous sommes-nous efforcés, à l'usage de ceux qui cherchent le lien nécessaire (ἀκολουθία) dans les doctrines de l'Ecriture, d'écrire ces choses, de façon à la fois à nous en tenir à la lettre du texte (ἡ λέξις ἐπὶ τῶν γεγραμμένων) et à ce que l'examen approfondi s'accordât à la lettre » (121 D - 124 B).

La fin de ce passage est décisive pour préciser la position de Grégoire. Il écrit pour ceux qui cherchent l'*akolouthia* [1]. Il s'agit clairement ici d'esprits ayant des exigences scientifiques et que ne satisfait pas un simple exposé populaire, comme celui de Basile qui se contentait d'exposer les faits. Ces esprits désirent voir le lien qui existe entre eux. Ainsi la position de Grégoire est claire. Il dépend, dans l'ensemble, de l'enseignement de Basile, mais il cherche à lui donner une forme systématique, quitte à ce que ceci l'amène à corriger son frère sur quelque point et sans prétendre que ce qu'il expose soit autre chose qu'un exercice d'école (68 C) [2].

On voit que, dans tous ces textes, le mot *akolouthia* ou l'adjectif *akolouthon* reviennent à plusieurs reprises pour désigner le but précis que Grégoire poursuit. Or, si l'on lit ses autres traités, on constate que ces mots reviennent à chaque instant et représentent un leit-motiv de sa pensée. Je ne ferai que signaler des emplois usuels, comme celui où ils désignent seulement la suite d'un texte ou le lien de deux idées. Nous laisserons de côté l'usage fort intéressant, mais tout différent, où le verbe ἀκολουθεῖν signifie le fait de suivre un maître et que traduit notre mot « secte » [3]. Je retiendrai principalement les textes où *akolouthia* apparaît comme

1. Voir aussi *Hex.*, 65 C.

2. Sur tout ceci voir S. Giet, *Basile de Césarée, Homélies sur l'Hexaméron* (Sources chrétiennes), Introduction, p. 21-25.

3. Voir XLIV 377 C, 408 D, 409 A et B, 861 D, 1088 C, 1025 D; XLV, 937 D; XLVI, 116 B, 369 B. On remarque qu'en ce sens le substantif utilisé par Grégoire n'est pas ἀκολουθία, mais ἀκολούθησις (*Virg.*, XXIII, 7, 20). C'est du moins la variante retenue par Aubineau. Le mot ἀκολουθεῖν désigne la *sequela Christi* dans le N.T. (*Mth.*, 9, 9). Le thème biblique a été rapproché chez les Pères de l'expression pythagoricienne ἕπεσθαι θεῷ et peut-être aussi de l'ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν des Stoïciens (voir *Platonisme et théologie mystique*, p. 321).

désignant le caractère méthodique et systématique de la pensée. Nous aurons à nous demander à quelles sources Grégoire a puisé cet emploi et s'il lui donne un sens nouveau.

I. Akolouthia et logique

Le premier sens du mot que nous examinons est son sens logique. Il marque le lien nécessaire de deux propositions dont l'une est la *conséquence* de l'autre. Cet emploi est très fréquent et nous en donnerons seulement quelques exemples. « Si Eunome nie que l'essence du Fils soit l'éternité, on voit où cela conduit. En effet, il n'est pas besoin d'être un grand esprit pour voir ce qui est le contraire de l'éternité. De même que le contraire (ἀντιδιαίρησις) d'incorruptible est corruptible par une conséquence nécessaire (ἀκολουθία), ainsi nécessairement ce qui n'est pas immortel est mortel » (*Eun.*, II, 608).

Prenons un autre exemple dans le domaine de l'anthropologie: « Si la dissolution suppose la composition, comme nous appelons composition la production par génération, il en résulte (ἀκολούθως) nécessairement que là où la composition n'existe pas d'abord, il ne peut y avoir dissolution. Ainsi il apparaît par une conséquence nécessaire (ἀκολουθία) que la vie future est stable et indissoluble, n'étant altérée ni par la génération ni par la corruption » (*Anim.*, 128 C). On remarquera dans ces divers passages le caractère dialectique de la phrase. Nous sommes sur le plan de la démonstration logique.

Donnons un dernier exemple de caractère éthique: « Si la forme de la vie présente ne présente pas le caractère de ce qui est la beauté, il faut reconnaître comme une conséquence nécessaire (ἀκολουθία) que le fait de quitter cette vie ne nous prive d'aucun bien.... En effet, comme il y a opposition (ἀντίθεσις) entre ce qui est le vrai bien et ce qui n'est pas le vrai bien et que la contradiction de ces deux choses ne comporte pas de moyen terme, il en résulte nécessairement (ἀκόλουθον) que ceux qui abandonnent ce qui n'est pas le vrai bien passent à ce qui est la vraie beauté [1] » (*Mort.* 33, 24-34, 12).

1. Sans prétendre en épuiser la liste, donnons les principales références du mot en ce sens: XLIV, 184 C, 400 C, 404 B-C; 1080 C, 1113 B-C; 1249 B, 1256 A, 1265 D, 1321 C; XLV, 148 C, 152 B, 157 C, 328 C, 329 B-C; 352 C, 357 C, 361 B, D, 412 D, 453 B, 501 B, 549 D, 561 A, 576 D, 628 C, 681 A, 921 D, 928 D, 929 A, 965 A, 1085 A, 1116 B; 1201 A, 1241 B; XLVI, 21 B, 32 B, 41 B, 45 B-C, 49 A-C, 73 A, 96 A, 101 D, 161 D, 169 C, 189 A.

L'*akolouthia* est ainsi le moyen d'établir rigoureusement la vérité d'une proposition: « La conséquence nécessaire (ἀκολουθία) de notre raisonnement a témoigné que le Saint-Esprit était au-dessus de la création » (*Fid.*, 66, 27-67, 2). En ce sens, le mot signifie simplement parfois démonstration: « S'il ne doute pas de l'existence de Dieu, mais qu'il est porté au polythéisme, nous utiliserons contre lui cette démonstration (ἀκολουθία) » (*Cat.*, Prol.; 12 B). Grégoire joint parfois *eulogon* au mot: « Il est temps de pulvériser l'inconsistance de ses doctrines et de montrer la vérité dans la mesure de nos forces par une démonstration (ἀκολουθία) conforme à la raison (εὔλογος) » (*Anim.*, 109 B. Voir *Cat.*, Prol.; 12 A).

Mais un autre emploi de l'*akolouthia* est de montrer les conséquences absurdes auxquelles conduit telle ou telle proposition combattue. Grégoire emploie fréquemment dans la controverse cette méthode de réfutation par l'absurde. La doctrine d'Eunome a pour « conséquence nécessaire (ἀκολουθία) » non seulement que le Fils est moindre que le Père, mais qu'il est issu du néant (*Eun.*, I, 257-258). Ou encore: « Faut-il s'attarder à parler de tous les blasphèmes qui résultent nécessairement d'un tel principe ? Celui qui considère la suite nécessaire (ἀκόλουθον) de ce qu'il a dit comprendra que (si le Christ est considéré comme une créature), comme, dans ce qui est muable par essence, la valeur de la nature suit nécessairement (ἀκολουθεῖν) l'inclination de la volonté, le Seigneur sera capable du bien et du mal » (*Eun.*, III, 2, 39-40) [1].

Ainsi le mot désigne d'abord le lien nécessaire de deux propositions. Mais à côté de cet emploi, qui n'a rien d'original, Grégoire en présente un autre plus intéressant. *Akolouthia* désigne la série des raisonnements par lesquels une démonstration complète procède à partir de principes jusqu'à ses dernières conséquences. L'*akolouthia* est ainsi l'enchaînement des causes qui va de l'*archè* au *péras* (*Ref.*, 190; *Eun*; III, 6, 68-72; *Anim.*, 152 D). Elle définit la recherche méthodique qui par des liaisons nécessaires produit la connaissance scientifique [2].

Grégoire en donne un exemple intéressant dans le *Dialogue*: « Je crois, dit Macrine, que c'est moi qui suis cause de la confu-

1. Voir XLIV, 232 D, 233 A; XLV, 328 C, 329 C, 361 D, 412 D, 921 D, 928 D, 929 A, 944 A, 965 A, 1085 A, 1201 A, 1241 B; XLVI, 41 B, 45 B-C, 49 C, 169 C, 189 A.

2. Le mot peut désigner aussi le *processus ad infinitum* (*Hex.*, 112 C; *Eun.*, II, 75).

sion où nous sommes, car je n'ai pas assez serré la pensée sur le sujet ni appliqué à la recherche (θεωρία) un ordre méthodique (ἀκόλουθος τάξις); maintenant, autant que possible, nous trouverons une méthode pour notre examen afin que, la recherche procédant avec ordre (ἀκόλουθον), nous ne donnions pas lieu à de pareilles contradictions » (*Anim.*, 57 B) [1]. Nous voyons apparaître ici, à côté d'*akolouthia*, deux termes qui l'accompagneront désormais: *taxis* qui marque le caractère ordonné, *theôria* qui est la recherche scientifique, la systématisation.

L'*akolouthia* peut être un moyen d'investigation. En ce sens, Grégoire défend contre Eunome la valeur du raisonnement comme instrument de découverte: « A mon avis, l'*épinoia* est un effort pour chercher des choses non connues, en développant les conséquences de la première notion connue relative à la question par un enchaînement (ἀκολουθία) continu. En effet, connaissant quelque chose sur le sujet par la première donnée que nous saisissons, nous pouvons, par l'enchaînement (ἀκολουθία) des idées qui se découvrent successivement, mener au terme la recherche entreprise » (*Eun.*, II, 182) [2]. Toutefois, quand il s'agit de Dieu, la suite (ἀκόλουθον) des conjectures ne peut épuiser son objet (*Psalm.*, I, 9; 67, 16-17).

Mais, plus ordinairement, elle a pour objet de donner un caractère scientifique à des affirmations de fait en les rattachant aux premiers principes. Hiérius, le préfet de Cappadoce, avait soumis à Grégoire ses difficultés sur le sujet, toujours controversé, de la mort des nouveau-nés. Ou bien ils ne sont pas sauvés, mais pourtant ils n'ont fait aucun mal; ou bien ils sont sauvés: « Mais alors, par une conséquence nécessaire (ἀκόλουθον), il sera montré que l'absence de raison vaut mieux que la raison, et la vertu apparaîtra sans valeur » (*Inf*, 169 C). En effet, même les justes vertueux auront quelques fautes à expier. L'enfant seul ira directement au ciel.

Grégoire s'adresse alors à Hiérius: « Réfléchissant à ces choses, tu m'as invité à examiner la question, afin que, par une recherche méthodique (ἀκόλουθον), la doctrine sur ce sujet soit établie sur une base solide » (169 D). Grégoire, d'une part, pense qu'il s'agit

1. *Ref.*, 207: telle affirmation d'Eunome est dépourvue de fondement (akolouthia).

2. Il peut y avoir aussi des conjectures non fondées, telles celles des devins: *akolouthia* marque l'enchaînement des conjectures (XLV, 112 B).

d'un mystère insondable, mais il sait aussi que saint Paul a dit que le spirituel doit juger de tout. Aussi pense-t-il qu'il ne convient pas de négliger la recherche proposée. Mais par ailleurs il ne faut pas se contenter de considérations vagues: « C'est pourquoi je dis qu'il ne faut pas, à la manière des joutes rhétoriques, engager le combat aussitôt de front avec les contradicteurs, mais imposant un ordre à la pensée, conduire méthodiquement (ἀκόλουθον) la recherche (θεωρία) sur le problème » (172 A-B).

Le passage, on le voit, est intéressant sur la méthode grégorienne. Il écarte les discussions dialectiques, comme celles dont abusaient les ariens. Ce n'est pas ainsi que doit procéder la théologie. Mais il faut instituer une recherche méthodique, c'est-à-dire, comme le montrera la suite du Traité, partir de considérations beaucoup plus générales et en venir ainsi progressivement et méthodiquement (ἀκόλουθον) au sujet traité, en l'éclairant par tout un ensemble. C'est seulement ainsi, en remettant la question dans son contexte, c'est-à-dire en exposant bien, qu'on peut arriver à une certitude solide. L'*akolouthia* apparaît donc comme une méthode vraiment scientifique, qui situe les réalités dans leur contexte, qui en établit les liaisons et parvient ainsi à les éclairer [1].

De cette méthode, Grégoire donne un autre exemple dans un traité voisin de celui dont nous venons de parler, le *De Mortuis*. Ici, il s'agit d'expliquer pourquoi le sort des morts n'est pas redoutable. Mais il ne faut pas se contenter de constatations générales: « Notre effort de pensée sur le sujet proposé sera méthodique (ἀκόλουθον), si d'abord nous examinons quel est le vrai bien, si nous considérons ensuite qu'est-ce qui caractérise la vie dans le corps, si enfin nous établissons une comparaison entre les biens présents et ceux qui nous sont réservés en espérance. Ainsi notre recherche (θεωρία) procédera vers son but de manière à ramener de leurs vues accoutumées à la vérité l'opinion de beaucoup » (*Mort.*; 29, 2-9).

Nous sommes ici au centre de la méthode de Grégoire. En particulier cette réduction au bien suprême pour juger du bien particulier revient ailleurs chez lui. Ainsi, dans le traité *Sur la Virginité*, Grégoire nous décrit aussi l'ordre suivi. D'abord l'éloge da la virginité; ensuite comparaison avec la vie commune et ses inconvénients; puis, en bonne méthode, une brève description de

1. On recontre ἀκολουθία en un sens tout à fait analogue dans le *De resurrectione* attribué à Athénagore (*P.G.*, III, 1001 A, 1004 A, 1008 C-D).

la vie « philosophique »; « Les désirs du corps s'affaiblissent chez ceux qui y ont renoncé; on a recherché alors, par voie de conséquence (ἀκολούθως), ce qui est vraiment désirable. . . Ceci ayant été dévoilé, autant que possible, il a paru bon, en conséquence, de chercher une méthode pour l'obtenir » (*Virg.*, Prol., 1 ; 22-27). Grégoire commence par rattacher la virginité à la question du bien suprême, puis il cherche les moyens d'y parvenir. Nous retrouverons ceci comme clef des traités *Sur les Psaumes* [1].

Ainsi l'objet de l'*akolouthia* est d'assurer le caractère scientifique de la connaissance par la réduction aux premiers principes. Dans certains cas il semble que l'objet de Grégoire soit de donner de certaines vérités, connues d'ailleurs par la révélation, une démonstration proprement philosophique. Ainsi il s'efforce de donner une démonstration de la résurrection par voie de déduction (ἀκολουθία) rationnelle, parallèlement au témoignage de l'Ecriture (*Anim.*, 108 A). De même Grégoire déclare-t-il que la pensée d'Eunome est « contraire aussi bien au témoignage de l'Ecriture qu'à la vraisemblance d'un raisonnement rigoureux (ἀκολουθία) » (*Ref.*, 201).

Mais plus ordinairement son propos est de montrer l'enchaînement de réalités que la révélation présente comme des faits. Il s'agit alors à proprement parler de théologie, au sens d'une systématisation du donné révélé. La vérité d'une proposition sera alors sa cohérence, non avec les principes de la raison, mais avec ceux de la foi (*Hex.*, 81 A; *Eun.*, III, 5, 13). Ceci, Grégoire l'a exposé avec une netteté qui ne laisse rien à désirer: « Que personne n'attende de nous que nous entreprenions de montrer comment la Sainte Ecriture peut s'accorder avec les notions communes (κοῖναι ὑπολήψεις). Mon propos n'est pas de trouver une voie de conciliation entre des choses apparemment contraires, mais de présenter de façon ordonnée (ἀκόλουθον) l'exposé des événements de la création » (*Hex.*, 68 C-D). C'est là précisément ce que vont nous montrer les paragraphes suivants.

II. Akolouthia et Cosmologie

Un second sens d'*akolouthia* est celui par lequel le mot désigne la *suite* nécessaire des phénomènes qui constitue l'ordre du cosmos. En ce sens, le mot est souvent joint à *taxis* et à *heirmos*. C'est

1. XLIV, 436 (2 fois) C; 489 B-D.

celui que nous trouvons dans les passages de l'*Hexaméron* que nous avons cités en commençant. Basile s'était contenté d'exposer les différents moments de la création, tels que la *Genèse* les présente. Il reste sur le plan de l'*homologia* (*Eun.*, II, 489). Grégoire va plus loin. Il veut montrer quelle est la liaison nécessaire entre ces faits, la loi de leur succession. Et c'est cela qui constitue proprement l'*akolouthia* [1]. Cette signification est la plus importante pour caractériser sa pensée.

Grégoire emploie ici d'abord le mot, dans un sens qui n'a rien d'original, pour désigner la suite régulière des phénomènes. Ceci peut valoir pour des réalités d'ordre divers. Dans un passage, le mot est appliqué au mouvement régulier des astres opposé aux vicissitudes de l'atmosphère: « La région qui entoure la terre est celle du changement et de la mobilité. Dans les phénomènes célestes, nous ne voyons rien de semblable, mais le mouvement y est toujours identique. Tous les astres parcourent le ciel en suivant leur propre course selon un ordre et une suite régulière (εἱρμῷ καὶ τάξει καὶ ἀκολουθίᾳ) » (*Beat.*, 1292 C. Voir *Psalm.*, I, 3; 32, 13).

Mais le mot désigne surtout chez Grégoire le cycle de la vie biologique. Ceci est vrai de l'ordre végétal: « Le dessein de la nature ne tend pas à autre chose qu'à mener à la production des fruits par un ordre régulier (τεταγμένῃ ἀκολουθίᾳ). C'est pourquoi la plante commence par enfoncer ses racines dans la terre, pour attirer au moyen de la sève la nourriture qui lui convient; ensuite elle fait pousser l'herbe, pour en recouvrir la racine, afin d'éviter les dommages de l'air: tout ceci n'est pas encore le fruit, mais coopère et conduit à la perfection du fruit » (*Mort.*, 49, 26-50, 5). Et Grégoire décrit la suite de l'*akolouthia* de la plante [2].

Tel est aussi le cycle de la vie humaine. « Tout ce qu'on constate dans le corps, la mort, la vieillesse, la jeunesse, l'enfance, la formation de l'embryon, toutes ces choses, comme l'herbe, l'épi, la paille sont les étapes successives (ὁδὸς καὶ ἀκολουθία) qui opèrent la perfection espérée » (*Mort.*, 51, 24-52, 1) [3]. La naissance fait partie de cette *akolouthia*. C'est pourquoi ceux qui se scandalisent que le Christ soit né sont dans l'erreur: « La loi (akolouthia) de la nature, établie par la volonté de Dieu, ne saurait être accusée d'être mauvaise » (*Cat.*, 28; 73 A). La naissance du Christ, toutefois,

1. XLIV, 1117 C; XLV, 1073 D.
2. Voir *Eun.*, III, 1, 97.
3. Voir XLV, 48 C: les âges de la vie; 1120 D: suite des générations.

n'est pas selon l'*akolouthia* ordinaire : « Il a échappé en deux choses à l'ordre (ἀκολουθία) de la nature, n'ayant pas été conçu dans la volupté et n'ayant pas été enfanté dans la souffrance. Mais cela n'était pas sans raison » (*Cant.* 13 ; 389, 3).

La mort rentre aussi dans cet ordre naturel : « Notre nature, par sa propre loi (ἀκολουθία), conduit à la séparation de l'âme et du corps » (*Cat.*, 52 B) [1]. Ceci est « l'ordre nécessaire (ἀναγκαία ἀκολουθία) de la nature » (*Cat.*, 52 D). De façon générale rentre dans cette *akolouthia* tout ce qui se rattache au caractère de composé qui entraîne croissance et dissolution : « On ne doit pas appeler proprement *pathos* l'enchaînement (εἱρμός) nécessaire de la nature, en considérant la nature composée suivant sa voie selon un ordre régulier (τάξις καὶ ἀκολουθία.) Tout ceci est davantage l'opération (ἔργον) que la passion (πάθος) de la nature . . . C'est pourquoi le Christ a pu le revêtir, en dehors de ce qui conduit (ἀκολουθία) au péché » (*Eun.*, III, 4, 27-29).

Mais la question qui se pose est celle de l'appréciation à porter sur cet ordre naturel, sur cet enchaînement inéluctable des phénomènes [2]. Certains y voient une nécessité implacable, la loi de fer de la naissance et de la mort. Grégoire n'ignore pas cette façon de voir, héritée de la philosophie grecque. Mais il refuse de l'accepter et montre que cet ordre naturel ne peut être considéré comme une fatalité mauvaise, Les hommes considèrent comme un malheur pour ceux qui sortent de cette vie ce qui est la loi (akolouthia) nécessaire de notre nature : « Mais le laboureur va-t-il accuser cette succession (ἀκολουθία) régulière (περίοδος), en disant : Pourquoi la fleur avant le fruit ? » (*Mort.*, 49, 13-16). Cette accusation serait valable, s'il s'agissait d'une fatalité aveugle. Mais en réalité, l'*akolouthia* signifie une succession ordonnée, un sens des choses, mais dont il faut savoir accepter les étapes.

C'est là où l'*akolouthia* prend chez Grégoire une signification déterminée : elle exprime une finalité progressive et non un simple cycle : « Celui qui regarde les œuvres admirables de la nature sait que le fruit ne saurait mûrir, sinon à partir de la semence et des bourgeons, cette succession (ἀκολουθία) artiste (technikè) le conduisant à son achèvement » (*Mort.* ; 49, 22). On remarquera le rapprochement d'*akolouthia* et de *technè*. De la même manière

1. Voir *Virg.*, XIII, 3, 7. Voir PHILON, *Sacr.* 36, 125 ; 252, 14.
2. Grégoire emploie une fois ἀκολουθία pour désigner le destin par opposition à la liberté, mais il ajoute αὐτόματος (XLVI 896 C).

l'homme doit voir dans la mort une étape vers son achèvement.

Citons ce passage remarquable : « C'est sans raison, ô hommes, que vous vous affligez et que vous gémissez de l'enchaînement (εἱρμός) de la succession (ἀκολουθία) nécessaire des choses. Vous ignorez vers quel but ce qui est disposé (οἰκονομούμενα) dans l'univers, conduit. Il faut que tout, en effet, selon un ordre progressif (τάξις καὶ ἀκολουθία), selon la sagesse artiste (technikè), de celui qui dirige, soit uni à la nature divine » (*Anim.*, 105 A). On peut dire que tout le thème de l'*akolouthia* est ici réuni. Pour les hommes, il s'agit seulement d'une succession inéluctable. En réalité il s'agit d'une marche ordonnée qui progresse vers une fin. Et cette fin est l'assimilation à Dieu. L'*akolouthia* est un processus de divinisation.

En ce sens, l'*akolouthia* sert à Grégoire à exprimer une de ses doctrines essentielles, celle de la création totale de toutes choses dès l'origine et de leur déploiement progressif en vertu du dynamisme interne déposé en elles. « Dire que le monde a été créé en résumé (ἀρχή) signifie que Dieu a constitué en un instant collectivement les principes, les puissances et les causes des êtres et que, dès le premier mouvement de sa volonté, l'existence des êtres a été suscitée. Mais avec la puissance et la sagesse qui leur étaient conférées, un enchaînement (εἱρμός) nécessaire s'est déployé (ἐπηκολούθησε) de façon ordonnée (τάξις), pour conduire à sa perfection chaque partie du cosmos [1]. Chaque chose est apparue à son tour, comme une suite nécessaire de la précédente, selon la nécessité de la nature artiste, et ceci pour toute la suite de l'enchaînement (ἀκολουθία). C'est cet enchaînement (ἀκολουθία) que la *Genèse* présente sous la forme d'un récit de créations successives » (*Hex.*, 72 C). A la conception anthropomorphique d'interventions multiples de Dieu, Grégoire substitue ici la conception d'un déterminisme des causes physiques, qui est notre *akolouthia* [2].

1. Voir PHILON, *Op.*, 7, 28 ; 9, 1 : « Si le créateur a tout créé à la fois, ce qui était créé n'en a pas moins présenté un ordre (taxis) : l'ordre est la succession (akolouthia) et l'enchaînement (heirmos) de ce qui précède et de ce qui suit. » Voir aussi *Op.*, 21, 65 ; 21, 16 ; *Mos.*, II, 36 ; 263, 13 ; *Mut.*, 23 ; 179, 22.
2. « La nature, opérant de façon ordonnée (ἀκόλουθον), accomplit ce qui résulte nécessairement de ce qui précède » (*Hex.*, 85 D. Voir aussi 120 B). C'est en vertu de cette ἀκολουθία que se succèdent le monde inanimé, le monde animé et l'humanité (*Op.*, 145 B ; *Anim.*, 57 C ; 60 A). Cet enchaînement nécessaire (ἀναγκαίᾳ τῆς τάξεως ἀκολουθίᾳ) va de l'imparfait au parfait (*Op.*, 148 B).

Ceci ne veut pas dire pour autant que Dieu n'est pas l'auteur des choses, mais s'oppose simplement à une conception anthropomorphique de l'action de Dieu. Moïse a raison d'attribuer à Dieu la création. Ceci veut dire qu'elle n'est pas l'effet du hasard, mais qu'elle est un plan divin: « L'ordre et l'harmonie que présente la création selon l'enchaînement (ἀκολουθία) nécessaire de la nature est rapporté à l'action divine par Moïse, qui veut nous enseigner par là que tout ce qui devait procéder de façon enchaînée (ἀκόλουθον) selon un ordre nécessaire, avait été connu à l'avance par la sagesse de Dieu. Moïse appelle ainsi œuvre de Dieu cet enchaînement de la création (τὸ ἀκολούθως γενόμενον), pour qu'on ne l'attribue pas au hasard. Mais ce que la raison nous fait comprendre selon l'enchaînement des causes (ἐκ τοῦ ἀκολούθου), Moïse l'a consigné en forme de récit, de façon historique » (76 B-C. Voir aussi *Eun.*, II, 278-279).

Ainsi le déterminisme des causes physiques ne s'oppose pas à la création par Dieu. Il est au contraire l'œuvre même de la Sagesse divine. Mais l'opposition existe entre le simple exposé des faits, qui est ce à quoi se tient le récit de Moïse, présentant l'apparition successive des diverses créatures — et par ailleurs l'enchaînement des causes. C'est là proprement cette *akolouthia* qui est l'œuvre de la Sagesse divine et qui est cachée. Les deux choses ne s'opposent pas. Elles correspondent seulement à deux plans de réalité. C'est ce que Grégoire voudrait faire comprendre. Il ne contredit pas son maître Basile. Celui-ci s'en est tenu à commenter les épisodes du récit de Moïse. C'est le plan des faits. Mais un esprit plus exigeant veut davantage et saisir entre ces faits le lien qui les unit nécessairement (ἀκολούθως). Il veut une explication et non pas seulement une exposition [1].

Cette conception, si caractéristique, d'un développement progressif en vertu d'une loi immanente ne vaut pas seulement pour la totalité du Cosmos. Elle s'applique aussi à chaque homme. Il s'agit d'une thèse capitale de Grégoire, le développement parallèle de l'âme et du corps à partir du germe: « Nous pensons que le germe humain se développe et se manifeste en progressant, vers son achèvement, par une évolution (ἀκολουθία) physique, sans rien recevoir du dehors pour aider à sa croissance, mais en progressant de lui-

1. Voir *Hex.*, 113 C: « C'est l'ordre nécessaire, conforme à la sagesse inscrite dans les êtres, qui correspond à l'enchaînement (ἀκολουθίαν) des commandements divins. »

même régulièrement (ἀκολουθία) vers son état de perfection. . . . Ainsi la forme de l'homme qui doit exister est en puissance dans le germe, mais elle y est encore cachée, puisqu'elle ne peut se manifester que selon l'ordre nécessaire (ἀναγκαία ἀκολουθία) » (*Op.*, 236 B-C). Ici nous retrouvons le sens technique du mot, tel que Grégoire le développe dans l'*Hexaméron*.

Mais, qu'il s'agisse de la vie ou qu'il s'agisse du cosmos, finalement l'*akolouthia* apparaît toujours liée à la réalité du temps. Et c'est là ce qui finalement fait ici son importance dans l'œuvre de Grégoire. Aucun mystère ne l'a hanté autant que celui du temps. A la jonction de la pensée grecque et de la pensée chrétienne, il en sent d'une part le tragique et la loi inexorable; il éprouve l'impatience des délais et l'anxiété des répétitions. Mais il ne répond pas à ce drame par l'évasion platonicienne hors du temps, mais par l'affirmation chrétienne d'un sens du temps qui lui confère une valeur positive en le montrant comme le lieu d'un dessein divin. Ceci, que nous avions déjà entrevu sur tel point de détail, reparaît dans les vues d'ensemble.

D'une part, l'*akolouthia*, la succession, apparaît comme la loi même de la créature et ce qui la distingue foncièrement de Dieu. Ici nous arrivons à la philosophie de Grégoire: « La création comporte une extension spatiale (διαστηματικὴ παράτασις); la succession régulière (ἀκολουθία καὶ τάξις) des phénomènes qui constituent le temps est contenue dans les éons, mais la nature antérieure aux éons échappe aux oppositions selon l'avant et l'après. . . Toute la création, en effet, comme on vient de le dire, se produisant selon une succession régulière (τάξεως ἀκολουθία), est mesurée par l'extension des éons. Et si quelqu'un s'élève en esprit, à travers la succession (ἀκολουθία) des éons jusqu'au principe des choses engendrées, sa recherche sera circonscrite par la condition des éons. Mais la nature qui est au-dessus de la création, en tant que séparée de toute catégorie spatiale, échappe à toute succession temporelle (χρονικὴ ἀκολουθία), ne connaissant ni progression ni cessation à partir d'aucun principe jusqu'à aucun terme à travers aucune modification relative à un ordre (τάξις) » (*Eun.*, I, 361-363) [1].

On voit que le mot *akolouthia* domine ce passage. Le propre de la créature est l'*akolouthia*, la succession, l'ordre selon l'avant

1. Voir aussi *Eun.*, III, 7, 30: ἀκολουθία χρόνου. La même idée se trouve déjà chez Philon: « L'inengendré est au-dessus de toute succession naturelle (φυσικὴ ἀκολουθία) » (*Inc.*, 6; Cumont, 9, 17).

et l'après. A cette *akolouthia*, elle ne saurait échapper. C'est la condition créée elle-même, qui est enfermée dans la catégorie d'espace et de temps. On remarquera que Grégoire ne limite pas cette condition au seul monde matériel, mais à toute créature. C'est sans doute ici une trace de l'influence posidonienne. En tous cas nous sommes à la racine métaphysique de l'*akolouthia*, à ce qui en fait, à travers les diverses manifestations que nous avons considérées, le caractère commun. Qu'il s'agisse du discours, de la vie, de l'univers, rien ne peut échapper à cette condition d'être déployé dans une succession temporelle.

Toutefois la totalité du temps a un sens: elle a commencement et fin: « La nature divine n'est pas dans le temps, mais c'est d'elle que vient le temps. Mais la création poursuit son cours à partir d'un principe parfaitement reconnu vers sa propre fin à travers les espaces temporels, en sorte qu'il est possible pour elle, comme le dit Salomon, d'observer son principe, son milieu et son terme, en désignant par les divisions du temps la succession (ἀκολουθία) des choses qui sont en elle » (*Eun.*, I, 365.). Mais « celui par qui tout a été fait (le Verbe) est au-dessus de tout commencement de création et de toute catégorie de temps et de tout ordre de succession (τάξεως ἀκολουθία) » (*Eun.*, I, 468) [1].

III. Akolouthia et histoire

L'*akolouthia* est donc l'expression de la succession nécessaire et progressive de ce qui est dans le temps. Ceci s'applique d'abord à l'ordre naturel, nous l'avons vu. Mais Grégoire montre que c'est vrai également de l'ordre surnaturel. Celui-ci constitue un dessein ordonné et progressif. Ici encore l'*akolouthia* va apparaître comme le centre de la pensée de Grégoire. Il veut montrer la liaison que présentent les différents moments de l'histoire du salut. Certes ces événements peuvent paraître étrangers à l'ordre (ἀκολουθία) de la nature, dont ils rompent la succession ordonnée par des miracles divins (*Cant.*, 13; 389, 2-6. Voir *Virg.*, XXIII, 1). Mais ils présentent une cohérence interne, ils ont, eux aussi, leur loi de succession (ἀκόλουθον) (*Ibid.*). C'est ce déploiement harmonieux de l'histoire du salut que la philosophie de Grégoire a pour objet d'exposer.

L'Ecriture, en effet, présente des faits, mais ne se soucie pas

1. Voir aussi *Eun.*, I, 597-598.

de montrer leur enchaînement. Ceci apparaît dès l'origine. Si, après avoir lu le récit de la création de l'homme, l'on considère sa situation présente, on se trouve en présence d'un problème: « Il faut donc, en ce qui concerne l'homme, ne rien laisser sans examen (ἀνεξέταστον). En particulier, à première vue, il y a dans l'homme des contradictions: les caractères présents de sa nature et ceux qu'il avait à l'origine n'ont apparemment aucun lien nécessaire (akolouthia). Il faudra ajuster (συναρτῆσαι) [1] ces choses, grâce au récit de l'Ecriture et aux spéculations (epinoiai) de la raison en sorte que toute cette matière s'organise par l'agencement et le lien (τάξις καὶ εἱρμός) de ce qui paraissait se contredire » (*Op.*, 128 B).

Le passage est fort intéressant: entre la création de l'homme et son état actuel, il y a des chaînons qui manquent. Il faut reconstituer cette *akolouthia*. Pour cela on dispose de ce que dit l'Ecriture, mais il faut chercher à le comprendre grâce aux efforts du raisonnement. On peut dire qu'une grande partie de l'œvre de Grégoire sera appliquée à chercher cette *akolouthia*, à essayer de donner une explication cohérente du passage de l'homme de sa création première à son état actuel à partir des données de l'Ecriture, mais en interprétant ces données. Nous retrouvons ici ce que nous avons dit de la méthode de Grégoire. Elle consiste à coordonner ensemble, en montrant leur liaison, les faits qui nous sont proposés par l'Ecriture. La théologie est cet exercice de l'intelligence cherchant à pénétrer l'objet de la foi.

Ainsi, de même que Grégoire nous avait exprimé l'*akolouthia* de la création, comme une progression régulière vers le bien, il va nous montrer en face de cela l'existence d'un processus de désagrégation. C'est la généalogie du péché et de la mort à partir du péché d'Adam. Ici le mot joue à nouveau un rôle important dans la théologie de Grégoire, puisque c'est celui qui sert à marquer le péché originel et sa transmission. Ce sera un trait marquant de la pensée de Grégoire que la possibilité d'une double interprétation de l'histoire comme processus de croissance et comme processus de désagrégation.

Ces conséquences du péché sont bien marquées: « Toute la création de Dieu est bonne et ne contient rien de méprisable. Mais après que la vie humaine eût été corrompue, quand elle eût été

1. Voir Philon, *Inc.*, 21: συνηρτημένη ἀκολουθία.

prise dans l'engrenage (ἀκολουθία) du péché et qu' à partir d'un petit commencement, celui-ci se fut répandu à l'infini dans l'homme, la beauté déiforme de l'âme cesse d'être à l'image du prototype » (*Virg.*, XII, 2; 43-49). On voit l'idée centrale: le péché une fois introduit dans l'humanité y déroule la série (ἀκολουθία) de ses conséquences. Ce déroulement a un double aspect. Ce sont d'abord les conséquences du péché et ce qu'il entraîne pour la créature humaine; c'est ensuite la transmission de ce péché à travers toute l'humanité.

L'*akolouthia* ici c'est d'abord l'ordre selon lequel les conséquences du péché originel se sont déroulées: « La succession des étapes par lesquelles nous sommes sortis du Paradis, exilés avec notre premier père, sont aussi celles par lesquelles il nous est possible de repasser maintenant en sens inverse (παλινδρομεῖν) pour revenir à la béatitude antique. Quelle était cette succession (ἀκολουθία) ? C'est la volupté produite par le mensonge qui a été à l'origine de la chute. La honte et la crainte ont suivi (ἐπηκολούθησε) la passion du plaisir, ainsi que le fait de ne pas oser se présenter aux yeux du Créateur, mais de se cacher à l'ombre des feuillages. Après cela ils ont été envoyés en exil dans cette région malsaine et pénible où le mariage leur a été donné en compensation de la mort » (*Virg.*, XII, 4; 13-23).

Parmi les conséquences du péché originel, on remarquera la présence de la mort. Grégoire expose ceci plus nettement encore un peu plus loin. Après avoir montré que le but qu'il faut se proposer est de rechercher une vie qui n'entraîne plus la mort comme conséquence et que la virginité est cette vie, il écrit: « C'est de cette manière qu'est arrêtée la continuité de la propagation (ἀκολουθία) de la mort et de la corruption qui ont traversé la vie depuis le premier homme, jusqu'à la vie de celui qui garde la virginité. Il n'était pas possible en effet d'arrêter la mort tant que la génération humaine opérait par le mariage » (*Virg.*, XIV, 1; 16-20). On voit que nous avons ici une vue nouvelle de la mort: celle-ci apparaissait plus haut comme une suite de la nature, ici elle est une conséquence du péché.

Par ailleurs l'*akolouthia* est le retentissement dans toute l'humanité du péché d'Adam. C'est proprement la transmission du péché originel: « Le premier homme étant tombé à terre, par suite du péché, et à cause de cela ayant été appelé terrestre, entraîna (ἀκόλουθον) à sa suite tous ceux qui sont issus de lui et qui naquirent

terrestres et mortels de la même manière » (*Subj.*, 1312 A) [1]. Le péché d'Adam est ainsi le principe d'une « propagation du péché » (ἀκολουθία τῶν κακῶν) » (*Psalm.*, I, 8; 61, 6).

A côté de cette transmission du péché à travers l'humanité, il y a aussi la progression du péché à l'extérieur de chaque existence humaine. C'est cette progression que « le baptême vient interrompre, arrêtant la continuité de l'enchaînement des péchés (ἀκολουθία τῶν κακῶν) » (*Mos.*, II, 126). Mais ces péchés ne présentent pas seulement un déroulement, ni même un progrès, mais encore s'engendrent-ils les uns les autres selon un ordre constant: « Suivant sa propre voie, selon une progression (ἀκολουθία) mauvaise, le péché avance, procédant méthodiquement selon un enchaînement pervers » (*Mos.*, II, 278). Si la concupiscence est vaincue, l'orgueil apparaît, « le démon dirigeant cette mauvaise séquence (ἀκολουθία) du péché » (279) [2].

L'*akolouthia* consiste ici en ce que le démon, repoussé sur une position, se replie sur la position précédente; mais l'ordre inverse existe aussi qui est celui de la progression: « De même que dans une chaîne, il est impossible, quand on tire sur une extrémité, que les autres anneaux ne se mettent pas en mouvement jusqu'au dernier, le mouvement se transmettant en série (ἀκόλουθον) continue à partir du premier à travers les intermédiaires, ainsi les passions humaines sont impliquées les unes dans les autres. S'il faut te décrire cette mauvaise chaîne, le plaisir conduit à la vaine gloire, la vaine gloire entraîne la cupidité, l'orgueil, l'orgueil la jalousie, la jalousie a pour conséquence (ἀκόλουθος) l'hypocrisie, celle-ci entraîne à la cruauté—et tout ceci aboutit à la géhenne. Tu vois la chaîne des vices comment tous procèdent d'un seul, qui est le plaisir. Une fois qu'on laisse s'introduire dans sa vie la série (ἀκολουθία) de ces passions, il n'y a plus qu'une manière de s'y soustraire, qui est de rompre avec une vie qui a laissé pénétrer en elle la série des misères » (*Virg.* IV, 5, 15-6, 6) [3].

D'ailleurs, continue impitoyablement Grégoire, « c'est la nature même, emportée par sa propre loi, qui entraîne nécessairement ces troubles pour ceux qui marchent dans ses voies » (*Virg.*, IV, 6, 27).

1. De même « Eve ayant été à l'origine complice du serpent a importé dans la vie le principe du péché et sa propagation (ἀκολουθία) » (*Eun.*, III, 10; 295, 15-16). Voir aussi *Virg.*, XIII, 3, 7; XIV, 1, 17; XXIII, 7, 28.
2. Voir aussi *Beat.*, 4; 1240 A.
3. Voir *Mos.*, II, 94; avec l'image du serpent; *Virg.*, XII, 2,46; XIII, 1, 21.

Aussi « celui qui veut vaquer à la contemplation des choses invisibles doit se retirer de l'entraînement (ἀκολουθία) des occupations humaines » (*Virg.*, VI, 1, 6). Autrement il sera pris « dans l'engrenage (ἀκολουθία) des vaines activités de cette vie » (*Psalm.*, II, 12; 131, 5). On voit ici apparaitre une conception plus pessimiste de l'ἀκολουθία de la vie humaine que celle que nous avions rencontrée plus haut [1]. Elle apparaît comme étant source inévitable du péché. Il n'y a de salut qu'en s'y soustrayant. Il faut noter que la plupart de ces textes font partie du *Traité de la virginité*, qui est le premier ouvrage de Grégoire et qui est un éloge de la vie monastique. Ceci explique le caractère un peu outrancier de la thèse.

A cet ordre du péché, Grégoire va confronter celui de la grâce. Il oppose l'une à l'autre. A la suite du passage sur le péché originel que nous venons de citer, il écrit : « [A l'*akolouthia* du péché] Dieu a opposé nécessairement la seconde *akolouthia* par laquelle l'homme de mortel est restitué à l'immortalité, ce que saint Paul exprime équivalemment, quand il dit que le bien est communiqué à la nature en se répandant à partir d'un seul, comme le mal par un seul s'est répandu dans l'ensemble, par la succession (διαδοχή) des générations » (*Subj.*, 1312 B) [2]. On voit qu'ici l'*akolouthia* sert à Grégoire pour exprimer la doctrine paulinienne de la transmission du péché à partir d'Adam et de la grâce à partir du Christ.

L'*akolouthia* est donc d'abord ici le retentissement dans l'humanité entière de la nouvelle création accomplie dans la résurrection du Christ : « Dans la passion de sa nature humaine, le Christ a accompli l'économie (οἰκονομία) de notre salut, ayant séparé pour un temps l'âme du corps, mais ne se séparant d'aucun des deux auxquels il s'était une fois uni, et rassemblant à nouveau ce qui avait été séparé, afin de donner le principe de la résurrection des morts qui se répercuterait (ἀκολουθία) à travers toute la nature humaine » (*Ref.*, 179) [3]. On remarquera ici le rapprochement d'οἰκονομία et d'ἀκολουθία. La seconde expression tend à prendre chez Grégoire la place de la première qui appartient à la patristique archaïque d'Irénée [4].

1. Voir aussi *Virg.*, IX, 2, 3 : ἀκολουθία τοῦ βίου.

2. C'est d'ailleurs un principe que « le mal étant limité, le bien lui succède nécessairement (ἀκολούθως) » (*Op.*, 21 ; 201 C).

3. Voir aussi *Cat.*, 17 ; 52 C, la même doctrine avec ἀκόλουθον.

4. Ceci est clair dans l'expression ἡ ἀκολουθία τοῦ μυστηρίου (*Cat.*, 24 ; 65 A), qui est courante avec οἰκονομία. On remarquera qu'Irénée n'ignore pas ἀκολουθία en ce sens. Voir *Adv. haer.*, IV, 20, 7 où Dom Rousseau dans sa rétroversion traduit à tort *consequenter* par ἁρμοδίως et *consequentia* par ἁρμόδιον (p. 647).

Grégoire nous décrit dans un passage curieux la propagation de la grâce du Christ, atteignant d'abord les âmes les plus saintes pour s'étendre progressivement jusqu'aux plus grands pécheurs : « La destruction du péché et l'abolition de la mort ont eu dans le Christ un principe et ensuite ont été appliqué selon un ordre progressif (τάξις καὶ ἀκολουθία) aux générations humaines » (*Subj.*, 1313 B). La grâce atteint d'abord les Paul, puis les Timothée, « et ainsi de suite, jusqu'à ce que la série (ἀκολουθία) parvienne par ceux qui suivent jusqu'à ceux en qui la part du bien est inférieure à celle du mal » (1313 D).

La propagation se continue alors toujours « proportionnellement. A partir de ceux en qui la part du péché est moindre, la série (ἀκολουθία) de ceux qui sont ramenés au bien s'étend régulièrement à ceux qui sont plus éminents dans le mal, jusqu'à ce que la progression du bien atteigne jusqu'aux limites du péché, en abolissant celui-ci » (*Subj.*, 1313 D-1316 A). L'histoire du salut apparaît ainsi comme une invasion progressive du bien qui cherche à réduire le péché. On remarquera que la vie du Christ présente une ἀκολουθία qui est l'ordre de succession des mystères (*Op.*, 217 C) [1]. De même aussi la transmission de la tradition depuis les apôtres est une ἀκολουθία (XLV, 233 B; *Eun.*, III, 2, 98). Le mot ici remplace διαδοχή.

L'important pour nous est que l'*akolouthia* apparaisse comme caractéristique de la restauration de la nature humaine par le Christ. Ceci, nous l'avons vu, est vrai de la nature humaine entière. C'est seulement progressivement que la grâce en prend possession. C'est vrai aussi de chaque âme humaine. Et cela marque une différence avec la création première, où l'homme avait été créé en état de perfection. Grégoire souligne cet aspect dans un remarquable passage : « La doctrine est celle-ci : ce n'est pas selon la même disposition (ἀκολουθία) que les êtres ont été créés et qu'ils sont recréés » (*Cant.*, 15 ; 457, 19-21).

En quoi consiste la différence. « Lorsque, à l'origine, la nature de la création a subsisté par la puissance de Dieu chaque être, dès l'origine, a immédiatement (ἀδιαστάτως) été institué dans son achèvement. Or la nature humaine était une de ces créatures. Elle

1. Mais Grégoire rejette l'idée d'une progrès et d'une succession (προκοπὴ καὶ ἀκολουθία) dans la divinisation de la nature humaine du Christ. Il est dieu, dès sa conception, et ne progresse que selon l'humanité (*Epist.*, 3 ; Pasquali, 24, 7-8).

non plus, à l'imitation des autres, n'a pas progressé en avançant vers sa perfection. Mais dès le commencement de son existence, elle a été formée dans sa perfection. Mais après que, assimilée à la mort par son inclination vers le péché, elle déchut de sa demeure dans le bien, ce n'est pas massivement, comme dans sa première existence, qu'elle récupère la perfection, mais elle progresse vers le mieux en avançant (ὁδῷ τινι), éliminant peu à peu les dispositions contraires selon un ordre progressif (τάξις καὶ ἀκολουθία) » (*Cant.*, 15; 457, 21-458, 17) [1].

Cette progressive union à Dieu est comparable à la croissance naturelle: « De même que le premier âge, celui des enfants en nourrice, est encore nourri du lait à la mamelle et qu'ensuite une autre nourriture succède à celle-là, proportionnée au sujet et adaptée à son alimentation jusqu'à ce qu'il parvienne à la maturité, ainsi, je pense, l'âme aussi participe à la vie selon la nature de façon toujours proportionnée, selon un ordre progressif (τάξις καὶ ἀκολουθία) prenant part aux biens qui lui ont été proposés dans la béatitude, selon que le lui permet sa capacité » (*Inf.*, 180 A) [2]. C'est encore un autre thème grégorien qu'annonce ici l'*akolouthia*, celui du progrès perpétuel de la vie spirituelle selon une croissance organique [3].

Ici le mystère du temps achève de s'éclairer et son contenu religieux apparaît. Il a pour objet, comme Grégoire l'avait déjà vu, de permettre le retour à Dieu des libertés qui ne peut être que progressif [4]. Nous l'avons déjà vu: il est le lieu d'un processus de divinisation. « Il faut que tout, selon une progression régulière (τάξις καὶ ἀκολουθία) par la sagesse artiste de celui qui dirige soit assimilée à la nature divine » (*Anim.*, 105 A). Or Grégoire redit cela ailleurs: « C'est par des étapes progressives (ὁδὸς καὶ ἀκολουθία) que la nature humaine est assimilée à Dieu. D'abord les prophètes et les prescriptions légales l'ont éclairée. Après cela est venu le parfait resplendissement de la lumière » (*Cant.*, 5; 144, 19-145, 7). Ainsi l'*akolouthia* apparaît comme l'économie de l'histoire du salut,

1. Voir aussi *Mos.*, II, 39; XLIV, 256 A; XLVI, 696, B, 697 A.
2. Voir aussi *Cant.*, 1; 19, 6. Il y a une série (ἀκολουθία) des vertus opposée à celle des vices (*Beat.*, 5; 1253 B).
3. Même la vie liturgique connaît l'*akolouthia*: c'est la « suite régulière » des fêtes (XLVI, 701 C). Voir aussi XLVI, 788 C, 789 A, 813 A. Sur ce sens liturgique voir Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 33.
4. Voir *Mort.*; 56, 10-11 avec l'expression περιοδικὴ ἀκολουθία.

« la suite des alliances », comme le disait déjà Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII, 16, 100) [1].

IV. Akolouthia et exégèse

Nous avons jusqu'ici considéré le mot *akolouthia* comme expression d'une liaison nécessaire entre des faits ou les idées. Mais il a un autre sens, aussi banal, qui est celui, littéraire, de la suite d'un texte. Ainsi, après une digression: « Revenons à la suite (akolouthia) du récit » (*Mos.*, II, 42). Ce sens est fréquent. Dans

1. Nous avons laissé de côté, parce qu'il constitue un domaine à part, l'emploi d'*akolouthia* dans la théologie trinitaire. Le mot désigne l'ordre selon lequel les Personnes divines sont rangées. Eunome voit dans cette *akolouthia* un ordre hiérarchique(*Ref.*, 183). Il faut reconnaître que le mot peut avoir ce sens. Grégoire l'emploie en effet pour les hiérarchies des anges (*Anim.*, 133 B). Mais il écarte ce sens pour la Trinité: « Je n'ai jamais encore entendu parler de cette sagesse qui rejette ce qui est nommé second ou troisième dans une série (akolouthia) au rang (taxis) de subordonné et de sujet » (*Eun.*, I, 200).

Et il poursuit ainsi sa démonstration: « Celui-ci veut que l'ordre (ἀκολουθία) de la tradition (παράδοσις) des personnes marque des différences de nature et de dignité. Il définit l'ordre (ἀκολουθία) de rang (τάξις) comme étant significatif d'une différence de nature. Or, l'ordre numérique ne fait aucune différence de nature, mais les choses numérées demeurent dans la nature qu'elles ont. C'est seulement la volonté de celui qui énumère, qui établit l'ordre de succession (akolouthia) des réalités désignées par le nombre. Est-ce que dans l'énumération Paul, Silvain et Timothée, le fait que Timothée soit compté troisième, implique de la part de celui qui le mentionne une différence de nature résultant de l'ordre de succession (ἀκολουθία) ? » (*Eun.*, I, 201-203). C'est ce que Grégoire appelle σχετικὴ ἀκολουθία (*Ref.*, 98).

Plus loin, le mot revient quand Grégoire décrit le système d'Eunome pour qui le Fils est produit par une *énergeia* du Père, et l'Esprit, à son tour, par une *énergeia* du Fils. « Dans cette série (ἀκολουθία), l'Esprit-Saint ne sera plus considéré comme au troisième rang, mais au cinquième, l'énergie en question occupant le second rang après le Dieu suprême et l'énergie qui suit le Monogène et par laquelle subsiste l'Esprit-Saint, selon Eunome, étant comptée entre eux » (*Eun.*, I, 249). Voir aussi *Mac.*, 100, 20. Cette τάξις καὶ ἀκολουθία des hypostases est chez Eunome une influence de l'hellénisme (*Eun.*, III, 9; 286, 24).

Cette discussion a l'intérêt de nous faire toucher l'ambiguïté du mot *akolouthia* que nous avons déjà plusieurs fois constatée. Il peut signifier une simple série dont tous les termes sont semblables ou de même nature; c'est le sens le plus banal; c'est celui que Grégoire défend pour les besoins de sa cause. Mais *akolouthia* peut désigner aussi une série ordonnée selon le plus ou le moins, une succession hiérarchique; c'est le sens philosophique, qui cherche à dégager un ordre dans les faits; c'est celui que Grégoire développe de préférence, comme nous l'avons vu; il ne se contente pas de l'énumération, il veut lui donner un sens. Mais dans le cas de la Trinité, cette recherche, d'une intelligibilité de l'*akolouthia* par une progression était ruineuse; c'est pourquoi Grégoire l'écarte. (Voir aussi *Eun.*, I, 259).

certains cas, il pourra s'agir même de l'ordre des mots (*Psalm.*, II, 10; 114, 14). Il pourra aussi être question du cours (akolouthia) d'une conversation (XLVI, 240 A). Il peut être question, enfin, de la suite des parties d'un ouvrage. Ainsi pour les Psaumes: tel psaume est le cinquante-quatrième par le rang (akolouthia) (*Psalm.*, II, 13; 142, 2).

Cette suite peut être un simple ordre de succession. L'*akolouthia* signifie alors seulement ce qui vient après [1]. Généralement le mot marque une progression [2]. Il peut s'agir du développement d'un texte: « Le texte nous le montrera dans la suite de son développement (ἀκολουθία) » (*Eccl.*, 6; 373, 5-6. Voir *Eun.*, I, 317). Il peut s'agir de la progression de la pensée: « Tu vois suivant quel ordre (akolouthia) procède la pensée »(*Mos.*, II, 148). Mais il peut s'agir d'une progression de types très divers. Ceci n'a pas de relation avec l'*akolouthia* logique. Le mot désignera ainsi la trame d'un récit, le contexte d'un passage (*Mort.*; 52, 6) [3]. On remarque qu'en ce sens, il est souvent uni à *logos* (*Eccl.*, 6; 373, 6; *Cant.*, 2; 45, 16). Tous ces emplois du mot n'ont rien que d'ordinaire. Mais ce qui est plus intéressant, c'est que pour Grégoire, l'ordre du texte de l'Ecriture est, lui aussi, significatif. L'Ecriture est composée de façon ordonnée et progressive, comme le monde lui-même. Elle présente une *akolouthia* [4]. Nous avons vu dans le chapitre précédent que le but de la *théôria* exégétique était de dégager cette ἀκολουθία.

Nous pouvons observer que cette préoccupation apparaît déjà avant Grégoire chez les exégètes chrétiens et qu'elle est désignée sous le nom d'*akolouthia*. Je citerai seulement ici un passage de Clément d'Alexandrie: « L'Ecriture, pour l'interprétation, n'est pas, comme dit le proverbe: Un point, c'est tout. Il nous faut, au contraire, l'aborder munis des sciences dialectiques, autant que nous le pouvons, pour y dépister la suite (ἀκολουθία) de l'enseignement divin » (*Strom.*, I, 28). L'intérêt de la remarque de Clément est qu'elle montre que la recherche de l'*akolouthia* consiste à appliquer à l'Ecriture les méthodes utilisées par les grammairiens pour l'explication des textes littéraires.

1. XLIV, 337 A, 341 A, 369 D, 572 A, 633 D, 644 C, 648 C, 649 C, 685 C, 696 D, 724 C-D, 820 B, C, 848 C, 972 C, 1057 A, 1065 C, 1073 A.
2. Voir XLV, 360 C, 852 B; XLVI, 281 C; XLIV, 253 D, 557 A, 561 C, 1100 C, 1113 C.
3. C'est aussi la cohérence d'une image (*Cant.*, 3; 85, 5).
4. XLIV, 166 A, 120 B, 148 B; XLV, 1005 B. C'est ce que Grégoire nomme « l'ordre matériel » (ὑλικὴ ἀκολουθία) (*Mos.*, II, 49) ou « l'ordre charnel » (σαρκίνη τάξις) (*Psalm.*, II, 13; 133, 11).

Toutefois, ici encore, Grégoire de Nysse reste original, dans son souci de dégager les liaisons organiques. Si l'on compare, en effet, sa méthode exégétique à celle de son grand contemporain, saint Augustin, on constate qu'elles s'opposent diamétralement. L'exégèse de saint Augustin se perd dans le détail et n'a aucun souci des ensembles. Marrou écrit à son sujet: « Il ne découvre l'enchaînement, la suite des idées, qu'*a posteriori*, à mesure qu'elle se manifeste; presque toujours il commente le texte avec assurance, sans se préoccuper de ce qui va suivre, quitte à adapter plus ou moins laborieusement le commentaire de la suite à son interprétation de ce qui précède » [1]. Grégoire de Nysse présente l'attitude inverse.

Chercher la loi de succession du récit (ἱστορία), que fait l'auteur sacré, revient à chercher celle des faits eux-mêmes qu'il rapporte. Nous sommes alors ramenés au sens d'*akolouthia* que nous avons traité précédemment. Ainsi Moïse a présenté les différents moments de la création selon un certain ordre (τάξις) (*Hex.*, 117 C). Cet ordre du texte est important: « Moïse n'a rien écrit dans le récit de la création qui soit contraire à son développement (ἀκολουθία) » (*Hex.*, 120 B). Mais cet ordre est celui d'un récit (ἱστορία): « Ce que la raison nous présente comme un développement (ἀκόλουθον) scientifique, Moïse l'a écrit de façon historique (ἱστορικῶς) en forme de récit » (*Hex.*, 76 C). Cet emploi du mot *historia* pour désigner le texte de la *Genèse* considéré comme un simple exposé des faits revient fréquemment chez Grégoire [2]. Le but de l'exégèse est de faire la *théôria* de cette *historia* en montrant son *akolouthia*: « Je pense qu'il est possible, en suivant l'ordre (τάξις) gardé par Moïse dans le récit de la création de découvrir (ἐνθεωρῆσαι) dans les faits un certain ordre de développement (ἀκολουθία) » (*Hex.*, 117 C).

Mais l'essentiel est la valeur significative donnée à l'ἀκολουθία du texte comme telle. Cette valeur n'était pas ignorée d'Origène [3]. Mais Grégoire lui donne une place prépondérante. Il l'a exposée dans son premier ouvrage d'exégèse, qui en est comme le manifeste, les traités *Sur les Psaumes*. Ici encore Basile avait prononcé des

1. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 429.
2. XLIV, 113 B; XLV, 24 A, 33 B, 985 C, 996 D, 1004 D.
3. Voir *De Princ.*, IV, 2, 9; CGS 321, 4 et 16; *Co. Jo.*, XX, 12; CGS, 342, 29; X, 26; CGS, 199, 24.

Homélies sur ce sujet. Mais il ne s'était pas préoccupé d'y mettre un ordre. Les traités de Grégoire vont être, au contraire, consacrés à montrer l'*akolouthia* du Psautier, à en trouver l'agencement. Il s'agira, sous l'apparent désordre des *Psaumes*, de retrouver le lien organique de leur succession: « La divine Psalmodie présente selon un ordre (ἀκολουθία) savant (τεχνική) et naturel la route qui conduit à la béatitude, sous forme d'un enseignement apparemment simple et sans apprêt, traitant sous des formes variées de la méthode (μέθοδος) à prendre pour l'acquisition de la béatitude » (*Psalm.*, I, 1; 26, 14-18). Nous retrouvons le lien de l'*akolouthia* et de la *technè* que nous avons déjà rencontré. Le dernier chapitre, à son tour, commence ainsi: « Telles sont les cinq sections du Psautier que nous avons distinguées au moyen des signes donnés en y voyant comme des sortes d'échelons s'élevant les uns au-dessus des autres, selon un ordre progressif (τάξεως ἀκολουθία) » (*Psalm.*, I 9; 65, 5-8). On remarquera le rapprochement de l'*akolouthia* et de l'image de l'échelle [1] Ce que l'*akolouthia* exprime ici, c'est l'idée centrale de Grégoire en spiritualité, celle de la progression de l'âme: « Dans chacune des parties de ce qui a été divisé par ces sections, le texte nous a montré un bien particulier par lequel nous acquérons la béatitude qui vient de Dieu, selon une sorte de progression ordonnée (ἀκόλουθος τάξις), conduisant l'âme toujours plus haut, jusqu'à ce qu'elle parvienne au sommet des biens » (*Psalm.*, I, 9; 65, 16-21) [2].

Grégoire est amené à poser clairement la question de la valeur significative de l'ordre du texte par le fait même qu'il ne correspond pas à celui de l'histoire. Pourquoi les psaumes sont-ils présentés en désordre du point de vue chronologique: « On peut avec raison poser la question (ἐπιζητεῖν) de savoir pourquoi l'ordre (taxis) du Psautier ne correspond pas à la suite (akolouthia) de l'histoire » (*Psalm.*, II, 10; 115, 10-12). Et Grégoire continue: « Si quelqu'un en effet examine l'espace de temps, où se situe la vie de David, et la suite (ἀκολουθία) de ses événements, il trouvera que la disposition (θέσις) des Psaumes ne s'accorde pas avec l'ordre (τάξις) historique » (113, 13-15). Remarquons qu'ici *akolouthia* désigne

1. Voir aussi *Psalm.*, 192, 25-26, où il est question de « la progression (akolouthia) de la bonne ascension »; XLIV, 1232 D; 1248 C, D.
2. Voir aussi XLIV, 465 C-468 A; 481 B-C; 537 A; 528 A; 548 C; 552 A; 561 C; 568 B; 608 C.

la succession des événements historiques [1]. Le mot est donc entendu au sens le plus faible. Il s'agit d'une simple séquence de fait.

Comment Grégoire va-t-il répondre à la question ? Tout simplement que le Saint-Esprit ne se préoccupe pas de chronologie, mais de conversion (115, 16-22). Or il y a un ordre dans la conversion: « Dans tout ce qu'on accomplit en vue d'un but, il y a un ordre (τάξις) naturel et nécessaire, par lequel on accomplit progressivement (ἀκόλουθον) ce qu'on poursuit » (115, 25-116, 2). Grégoire prend l'exemple de la sculpture. Le sculpteur utilisera des outils différents à mesure qu'il avance dans son travail: « De la même manière, notre nature tout entière ayant été comme pétrifiée par son adhérence au péché, l'Ecriture qui nous taille (λατομῶν) à la ressemblance divine avance vers son but selon un ordre méthodique (ὁδὸς καὶ ἀκολουθία) » (*Psalm.*, II, 11; 116, 14-17). Or, « dans quel ordre (τάξις) se fait cette sculpture de nos âmes ? Dans la première section des Psaumes, nous sommes détachés de la vie pécheresse; dans ceux qui suivent, l'imitation de ce qui est parfait s'accomplit selon une progression (ἀκολουθία) continue » (116, 18-117, 1). Dès lors le problème qui se posait laisse voir sa solution: les psaumes seront disposés non selon l'ordre chronologique, mais selon leur relation aux étapes de la vie spirituelle.

C'est ce qu'explique notre auteur: « Dès lors, puisque le but poursuivi par l'Esprit-Saint n'est pas de nous enseigner l'histoire, mais de former nos âmes selon Dieu par la vertu, l'ordre (τάξις) du Psautier est organisé selon ce que demande l'ordre des thèmes (ἀκολουθία) du texte des psaumes, non selon ce que veut la succession (ἀκολουθία) historique » (117, 2-6). Ici, *akolouthia* marque successivement les deux ordres possibles. Ce serait une erreur de voir dans le texte de Grégoire une dépréciation de l'histoire au sens que nous donnons au mot. Ce qu'il veut dire, c'est que l'Ecriture n'a pas pour objet l'établissement d'une chronologie rigoureuse. Le principe posé par Grégoire est celui que l'exégèse contemporaine retrouve quand elle constate que dans le Nouvau Testament la disposition de certains événements varie d'après les Evangélistes pour des raisons qui ne regardent pas l'*historia*, mais la *dianoia*.

Grégoire donne alors des exemples précis: « Que les événements concernant David et Goliath soient de la première partie de la vie de David et qu'au contraire ce qui regarde Absalon et

1. Sur l'opposition de la *taxis* (ordre des mots) et de l'*akolouthia* (ordre des faits), voir Longin, *Subl.*, XXII, 1.

Urie, les paroles de Chusi, l'union avec Bersabée appartiennent à la dernière, peu importe à celui qui forme nos cœurs, mais seulement que par chacune de ces choses un secours nous soit donné en vue du bien. C'est la disposition (ἀκολουθία) en vue du salut qu'il vise et l'ordre (τάξις) le meilleur est l'ordonnance méthodique (τάξις καὶ ἀκολουθία) de ce qui nous aide à cela » (117, 23-118, 3). Le mot *akolouthia* revient huit fois dans ces trois pages. C'est le lieu de l'œuvre de Grégoire où il est le plus fréquent. Aussi bien sommes-nous en présence d'un des problèmes principaux de l'*akolouthia* [1].

Le *Psaume* LI n'est pas à sa place (ἀνακόλουθον) du point de vue de l'histoire; en effet, l'histoire de Bersabée est bien postérieure à celle de Doëg; mais l'ordre (ἀκολουθία) est disposé selon le sens (νοῦς): « Peu importe à l'Esprit-Saint l'ordre (τάξις) historique et matériel (σαρκίνη) des faits » (*Psalm.*, II, 13; 133, 4-11). Ceci revient à propos du *Psaume* LVI. Ici encore « l'ordre (τάξις) des Psaumes n'est pas disposé selon la suite (ἀκολουθία) des faits historiques, mais est rapporté (ἐπηκολούθησε) à ceux qui se perfectionnent par le progrès dans la vertu » (*Psalm.*, II, 14; 151, 15-17). Nous remarquerons le contraste entre l'*anacoluthe* historique et l'*akolouthia* morale qui souligne l'opposition. On peut donner raison à Grégoire sur la partie négative de sa thèse: l'ordre des Psaumes n'est pas historique. Mais il est moins heureux quand il veut voir dans leur suite une progression spirituelle [2].

V. Les sources philosophiques

Nous pouvons dire dès maintenant qu'*akolouthia* est une des catégories essentielles de la pensée de Grégoire de Nysse et qu'il donne au mot une plénitude de sens qu'il n'avait pas avant lui. Mais il a opéré ce développement à partir de données antérieures. Parmi ces données certaines relèvent d'usages courants au mot et nous n'avons pas à nous y arrêter. Il en est ainsi pour ce qui concerne une simple « conséquence » ou la « suite » d'un texte. Mais d'autres relèvent de significations plus techniques. Et ces significations présentent une certaine diversité: nécessité rigoureuse d'un raisonnement, rattachement aux premiers principes, loi

1. Voir déjà le problème chez Eusèbe, *Comm. Psalm.* 51, 3; *P.G.* XXIII, 445 B.C.
2. Voir un problème analogue pour l'ordre des Béatitudes XLIV, 1208 D-1209 A.

de développement des phénomènes. Ces significations, pouvons-nous leur assigner des sources précises. Ceci nous permettrait sur un point précis d'apporter des éléments à la question difficile des sources philosophiques de Grégoire.

La première question est de savoir si Grégoire nous donne lui-même quelque indication à ce sujet. On sait que les références précises sont extrêmement rares chez notre auteur. Or, il se trouve que dans son œuvre, l'*akolouthia* est associée deux fois au nom d'un philosophe — et ce philosophe est Aristote. Dans un premier passage, Grégoire écrit à propos d'Aèce: « Aèce, ayant rassemblé quelque provision de syllogismes dans les discussions aristotéliciennes, se fit un nom en surpassant Arius, le Père de l'hérésie, par la nouveauté de ses inventions et ayant mieux compris la liaison (ἀκολουθία) des choses trouvées par celui-ci, fut considéré comme un grand esprit » (*Eun.*, I, 46). Nous noterons la justesse de la remarque. Aèce, avant Eunome, a en effet donné un tour systématique à la pensée d'Arius. Il a fait pour celui-ci ce que Grégoire a fait pour Basile. Mais surtout cette forme plus scientifique est mise en relation avec l'usage d'Aristote par Aèce.

Un autre passage est beaucoup plus décisif. L'*akolouthia* y est présentée comme le caractère propre de la méthode d'Aristote opposée à celle de Platon: « Tandis que Platon philosophe sur l'âme de façon mythique, Aristote cherche de façon scientifique (τεχνικῶς) l'enchaînement nécessaire (ἀκολουθία) des phénomènes » (*Anim.*, 52 A). Ce texte est capital. Il nous montre ce que Grégoire entend par *akolouthia*. Il s'agit de montrer les liens nécessaires qui unissent les propositions ou les réalités. Ceci est ce qui donne un caractère scientifique à la pensée. Et cette méthode est celle d'Aristote. Nous noterons le rapprochement d'*akolouthia* et de *technè* que nous avons rencontré plusieurs fois chez Grégoire. Le dessein de Grégoire de donner une forme scientifique à la théologie, et ceci en dépendance d'Aristote, apparaît donc comme un aspect essentiel de ce qu'il nomme *akolouthia*.

Si nous nous référons maintenant au texte d'Aristote, nous constatons en effet que le verbe ἀκολουθεῖν et le substantif ἀκολούθησις sont très fréquents chez lui pour marquer le lien nécessaire de deux données. Ce lien peut être d'ordre divers et nous retrouvons cette diversité chez Grégoire. Il peut s'agir du lien de deux propositions. Le mot est fréquent en ce sens dans le *De Interpretatione*. Il marque en particulier que la vérité d'une proposition entraîne nécessairement

(akoloutheî) la négation de la proposition contradictoire » (*Int.* 22 a 14 et suiv.). Nous avons rencontré ceci chez Grégoire (*Eun.*, II, 608). Il peut s'agir aussi d'un rapport de causalité nécessaire entre deux phénomènes (*Gen. an.*, 784 a 27). Grégoire présente aussi ce sens (*Hex.*, 100 B, 108 D, 113 A) [1].

Nous noterons particulièrement un emploi qui se retrouve chez Grégoire et dont nous n'avons pas encore parlé [2]. C'est celui d'*akolouthia* pour ce qui est impliqué nécessairement dans une nature. Ainsi « le toucher et le goût appartiennent nécessairement (ἀκολουθεῖ ἐξ ἀνάγκης) à tous les animaux » (*Sens.*, 436 a 13). Nous trouvons de ceci plusieurs emplois intéressants chez Grégoire. Le premier concerne la genèse des nombres. Grégoire montre qu'ils résultent nécessairement du fait que la création présente une succession: « C'est par voie de conséquence nécessaire (ἀναγκαίως καὶ ἀκολούθως) que la réalité du nombre s'est introduite dans la création . . . C'est en voulant signifier l'enchaînement (ἀκολουθία) de l'ordre par les noms des nombres que l'Ecriture a joint la genèse des nombres aux étapes de la création » (*Hex.*, 85 C). On remarquera qu'*akolouthia* a ici deux sens différents: le premier marque l'implication métaphysique, le second la loi de succession.

Plus important sera l'emploi du mot à propos de l'Incarnation. Il montrera ce qui résulte nécessairement pour le Christ de la nature humaine qu'il a revêtue: « Du fait que le Verbe s'est uni à notre nature, il doit par une suite nécessaire (ἀκολουθία) réaliser cette union à notre nature dans toutes les propriétés de celle-ci » (*Cat.*, 27; 69 C). Or, ceci entraîne une discussion entre Grégoire et Apollinaire sur les relations d'*akolouthia* et d'*anankè*. Parlant du Christ souffrant de la faim et de la soif, Apollinaire avait écrit qu'il les avait subies « non par la nécessité (ἀνάγκη) d'une nature contrainte, mais comme une suite (ἀκολουθία) de la nature » (*Ap.*, 231, 23-25). Grégoire réplique: « En quoi la nécessité (ἀνάγκη) de la nature diffère-t-elle de la suite (ἀκολουθία) de la nature ? La signification est la même dans les deux cas. Celui qui

1. Il attribue aux païens l'opinion que « la fatalité (heimarmenè) suit nécessairement (ἀκολουθεῖ) le mouvement des astres » (*Fat.*; 152 B).

2. On peut noter aussi le raisonnement par analogie (XLIV, 448 B, 892 C; XLVI, 73 C-D, 156 C-D). Cette question est capitale pour Grégoire, puisqu'elle fonde toute son exégèse allégorique. L'emploi du mot *akolouthia*, ainsi que celui de *théôria* (XLIV, 340 C, 860 D), montre bien qu'il prétend lui donner une valeur scientifique et même que c'est la vraie exégèse scientifique.

parle de nécessité veut dire qu'une chose survient par une suite (ἀκόλουθον) naturelle et celui qui parle de suite naturelle désigne une nécessité » (231, 26-232, 2). Grégoire ici s'en tient strictement au vocabulaire aristotélicien. Mais si, dès lors qu'il est homme, le Verbe doit posséder tout ce qui appartient à la nature humaine, son Incarnation, elle, ne provient pas « d'une suite (ἀκόλουθον) de sa nature, mais c'est un surplus (περιουσία) » (*Cat.*, 69 C) [1].

De tout ceci nous pouvons conclure à une dépendance certaine de Grégoire par rapport à Aristote. Elle porte sur un point important qui est le caractère scientifique que Grégoire veut donner à sa doctrine. Mais on remarquera par ailleurs que cette dépendance concerne les points où Grégoire est le moins original. Elle concerne seulement le lien rigoureux établi entre des données particulières [2]. Or, nous avons noté que le point important chez Grégoire était qu'*akolouthia* désignait non seulement le lien nécessaire de deux propositions, mais la suite complète par laquelle une proposition était rattachée aux premiers principes (ἀρχαί). C'est seulement quand cette séquence est établie, qu'il ne manque aucun chaînon, que l'on est en possession d'une certitude vraiment scientifique, que la theôria est valable (*Ref.*, 190; *Eun.* III, 6,68; *Mort.*; 29, 2).

Or, ce sens d'*akolouthia* et son association avec *theôria* et *archai*, qui présentent un développement de la logique aristotélicienne, nous les trouvons chez un auteur que Grégoire a fréquenté [3], et qui est Plotin: « Nos intelligences raisonnent et spéculent sur l'enchaînement des propositions (ἡ τοῦ ἀκολούθου θεωρία), afin de connaître des vérités grâce à cet enchaînement (ἀκολουθία) » (*Enn.*, I, 8, 2). La spéculation (θεωρία) a donc pour objet de découvrir la vérité par l'enchaînement des propositions nécessairement liées. Et ailleurs: « Quand l'antécédent (ἀρχή) est donné, le conséquent s'ensuit, mais à condition que, pour expliquer le conséquent, on prenne la série (ἀκολουθία) des antécédents » (*Enn.*, III, 2, 10. Voir aussi III, 2, 11). Mais ici Plotin dépend sûrement de l'aristotélicien Alexandre d'Aphrodise, dont il commentait les traités et qui emploie ἀκολουθία en ce sens (*Quaest.*, II, 22; 134-135 etc . . .).

Telles sont les sources que nous pouvons assigner à l'emploi

1. Ailleurs Grégoire montre que les perfections divines s'impliquent nécessairement (ἀκολουθεῖ) les unes les autres (*Cat.*, 24; 65 B). On trouve ce sens chez Philon dans *Inc.*, 11; 81, 15 et 19; 21; 107, 5.

2. Il faut ajouter que ce sens est repris par Chrysippe (SVF, II, 68-71), qui emploie *akolouthia*, alors qu'Aristote dit *akolouthèsis*.

3. Voir R. Leys, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, p. 46.

d'*akolouthia* chez Grégoire en logique. Qu'en est-il maintenant de son usage essentiel, celui où il désigne le développement ordonné de la nature et de l'histoire. Nous avons à nous orienter ici vers un autre sens du mot, celui où, dans le stoïcisme, il désigne l'ordre du monde considéré dans sa succession en tant qu'il est l'expression de la nature artiste [1]. Un texte où Cicéron décrit la doctrine de Zénon est intéressant à cet égard: « Zénon définit la nature un feu artiste qui se déploie de façon ordonnée dans la création. Toute la nature est ainsi artiste en tant qu'il y a en elle une certaine marche et succession (viam quamdam et sectam) qu'elle suit. Et de même que les autres natures naissent chacune de leur semence et grandissent, ainsi de la nature du monde tout entière » (*Nat. deor.*, II, 58). Il est clair qu'ici *secta* traduit ἀκολουθία. C'est d'ailleurs la transcription littérale du mot que l'on retrouve pour un autre sens d'*akolouthia*, celui d'attachement à un maître, d'où vient notre mot *secte*.

D'ailleurs l'expression complète *via quaedam et secta* est la traduction d'une formule que nous rencontrons en grec. Et précisément elle se trouve chez Grégoire de Nysse. Ainsi, les différents âges de la vie sont les étapes successives (hodos kai akolouthia) qui mènent à la perfection (*Mort.*, 51, 27). L'expression revient à diverses reprises [2]. Parfois on trouve même le τις que traduit *quaedam* (*Cant.*, 15; 458, 15-16) [3]. Mais ce n'est pas seulement l'expression qui est la même. Chez Grégoire comme chez Zénon, elle décrit proprement un processus de croissance, expression d'une force immanente.

On remarquera aussi dans le passage de Zénon le lien de l'*akolouthia* et de la nature artiste: la succession des phénomènes est une œuvre harmonieuse et intelligente. La même association de mots se retrouve chez Grégoire (*Mort.*, 49, 22). Il faut citer ici un passage où la frappe stoïcienne est évidente: « C'est sans raison, ô hommes, que vous vous affligez et que vous gémissez devant l'enchaînement (εἱρμός) de la succession (ἀκολουθία) nécessaire des choses. Vous ignorez vers quel but ce qui est disposé dans l'univers conduit. Il faut que tout en effet, selon un ordre progres-

1. Sur l'influence stoïcienne chez Grégoire, voir K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, p. 112-256, qui a tort seulement de ramener cette influence à celle de Posidonius.
2. XLIV, 217 C, 337 A, 864 D.
3. Voir aussi *Op.*, 30; 256 A: ὁδός τις καὶ ἀκολουθία.

sif (taxis kai akolouthia), par le sagesse artiste (τεχνική) de celui qui dirige, soit uni à la nature divine » (*Anim.*, 105 A). Ici apparaît à la fois la dépendance de Grégoire par rapport au vocabulaire et à la pensée stoïcienne—et la transformation qu'il lui fait subir. Les mots sont ceux par lesquels les stoïciens décrivent l'*heirmarménè*: « Ils disent que ce qui se produit selon le destin arrive selon un certain ordre de succession (τάξις καὶ ἀκολουθία) » [1]. Mais cet ordre pour Grégoire est l'œuvre d'une sagesse transcendante [2].

A côté de l'influence de Zénon, c'est sans doute celle de Posidonius qu'il faut reconnaître dans un passage que nous n'avons pas encore mentionné: « La conspiration (σύμπνοια) et la sympathie (συμπάθεια) de toutes choses les unes avec les autres, disposées avec ordre (τάξις), beauté (κόσμος) et suite (ἀκολουθία), constituent la musique première, archétype et véritable que celui qui a ajusté (ἁρμοστή) l'univers, dans la raison (λόγος) cachée de sa sagesse, fait résonner artistement (τεχνικῶς) et savamment à travers la continuité des phénomènes » (*Psalm.*, I, 3; 32, 11-17). L'élément pythagoricien de la lyre cosmique, qui donne son caractère particulier au morceau, les mots de conspiration et de sympathie [3], qui sont d'ailleurs fréquents chez Grégoire, semblent bien déceler ici l'influence du maître d'Apamée.

Tout ceci nous permet de considérer que l'emploi théologique d'*akolouthia* par Grégoire pour désigner le déploiement du dessein de Dieu dans la nature et dans l'histoire est une transposition de l'*akolouthia* stoïcienne. Mais il reste que d'une part ceci ne rend pas compte de l'extrême fréquence de l'emploi du mot chez lui, qui semble relever d'un temps où il était d'un usage plus courant que nous ne l'avons trouvé jusqu'ici. Par ailleurs, il reste un dernier sens, le plus caractéristique, et qui paraît au confluent du sens aristotélicien et du sens stoïcien: c'est celui où *akolouthia* désigne l'enchaînement nécessaire des phénomènes de la nature, comme étant l'objet de la connaissance scientifique, de la *theôria* (*Hex.*,

1. Alex. Aphr., *De anima libri mantissa*, p. 185, 1 Bruns (Arnim, SVF, II, 266). Voir aussi Alex. Aphr., *De fato*, 22 (SVF, p. 273), 34 (p. 295); *Quaest.*, I, 4 (p. 280).
2. Philon distingue très bien l'ἀκολουθία de l'εἱμαρμένη dans *Her.*, 60; 68, 14-19. Il vise directement les stoïciens, comme le montre le mot ἐπιπλοκή, qui se trouve chez Aristoclès, ap. Eusèbe, *P.E.*, XV, 14, 2. Plotin rejette aussi explicitement les φυσικαὶ ἀνάγκαι καὶ ἀκολουθίαι stoïciennes (*Enn.*, III, 2, 11).
3. Ils sont toutefois déjà chez Chrysippe (Plut., *De fato*, 11, SVF, II, 264).

121 D - 124 B). Or, il se trouve qu'il y a un auteur, le seul à ma connaissance, chez qui d'une part *akolouthia* se rencontre en ses différents sens aussi fréquemment que chez Grégoire et chez qui d'autre part il définit comme chez lui l'objet essentiel de la *theôria*. Cet auteur est Galien, dont nous savons par ailleurs que Grégoire de Nysse l'a lu [1].

Dans un passage intéressant du *Traité sur les forces de la nature*, Galien distingue plusieurs catégories parmi ceux qui parlent de la nature. Il oppose d'abord parmi eux « ceux qui savent de quoi ils parlent et recherchent (θεωροῦσι) l'enchaînement (akolouthia) des choses qui leur sont présentées et ceux qui ne cherchent pas même à comprendre cela, mais disent inconsidérément tout ce qui leur passe par la tête » (I, 27; Helmrich, p. 120). On voit qu'ici, la recherche de l'*akolouthia* définit la méthode scientifique comme telle, par opposition à la connaissance vulgaire—et ceci avant toute question de système. Or, c'est exactement ce que Grégoire de Nysse présentait comme son propos, par opposition à Basile. Il paraît bien qu'ici nous soyons à la source de la pensée de Grégoire.

Par ailleurs, parmi ceux qui cherchent l'*akolouthia*, la liaison des phénomènes, Galien distingue à nouveau deux groupes. Les uns, qui sont les épicuriens, « pensent qu'il n'y a pas d'essence de l'âme, ni de la nature, mais que tout résulte de la rencontre des atomes » (I, 28; 120); ce sont de purs empiristes « qui dédaignent de montrer que les phénomènes manifestent des principes (ἀρχαί) » (I, 52; 138). Pour les autres, péripatéticiens ou stoïciens, « la nature précède les corps et constitue ceux-ci en vertu des forces (dunameis) qui sont en elle » (I, 28; 121); ils rattachent (ἀκολουθία) les phénomènes à leurs principes (ἀρχαί) » (I, 51; 138). Galien s'efforce de concilier les deux aspects. Il rejette aussi bien le pur empirisme que le pur *a priori*. Il part de la constatation de liaisons constantes entre les phénomènes, mais il y voit l'expression de la causalité des forces naturelles: l'*akolouthia*, objet de la science, n'est donc pas la simple séquence des phénomènes, mais leur liaison nécessaire [2].

1. Grégoire le nomme une fois (*Fat.*; 164 B). Voir DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. G. von N.*, p. 19. Sur l'usage de Posidonius par Galien voir MARIE LAFFRANQUE, *Posidonius d' Apamée*, pp. 372-378.

2. III, 204; 249; III, 205; 249. On trouve déjà chez Plutarque l'idée voisine que la science (theôria) des liaisons (akolouthon) entre les phénomènes caractérise l'esprit, par opposition à la sensation (*De Ei apud Delph.*, 6; 386 F-387 D). Voir GALEN, *Einführung in die Logik*, Kommentar von Jürgen Mau, p. 11-15. Voir aussi CICÉRON, *Nat. Deor.*, 59, 334, 9.

Or, ceci encore apparaît comme caractéristique de la méthode de Grégoire. Ce qu'il critique chez Eunome, c'est une méthode purement déductive, comme celle que Galien reproche à Asclépiade: « Il garde bien la réduction (akolouthon) aux principes, mais il néglige les faits » (I, 52; 139). Il faut partir du donné. Seulement pour Grégoire, le donné n'est pas seulement l'expérience physique, mais aussi les faits révélés. Par ailleurs, ces faits, il faut présenter leur liaison organique, y montrer l'action d'une causalité. Cette causalité, qui est pour Galien celle de la nature, c'est pour Grégoire, premièrement, celle du Dieu créateur, mais qui s'exprime à travers l'action des forces naturelles. La pensée de Grégoire apparaît bien ici dans le prolongement de celle d'Aristote et des Stoïciens, mais sous la forme plus évoluée que lui a donnée Galien et où l'*akolouthia* devient la catégorie centrale.

L'enquête que nous avons faite sur le mot *akolouthia* chez Grégoire apporte donc des résultats sur la question des sources philosophiques et littéraires de son vocabulaire. Mais plus encore elle permet de souligner l'importance, jusqu'ici jamais indiquée, de cette notion dans sa pensée [1]. Elle aidera aussi à débrouiller la complexité des sens que le mot présente. On en aura une idée si l'on remarque que le mot désigne à la fois la suite matérielle (ἀκολουθία ὑλική) du texte de la Bible, la liaison nécessaire des réalités de l'histoire du salut et la correspondance analogique qui existe entre ces deux plans. Nous croyons donc que nous sommes en présence du mot clef d'une théologie préoccupée surtout de marquer les liaisons dans tous les domaines de la réalité et qui représente de ce point de vue un des efforts les plus importants qui aient jamais été faits de systématisation théologique.

Avant Grégoire toutefois nous rencontrons un penseur chrétien qui présente déjà cette synthèse: c'est Origène. L'ἀκολουθία (lat. *consequentia*) est l'expression chez lui de l'enchaînement des différentes parties de son système (*Princ.*, I, 1 & 2; *Contr. Cels.*, IV, 9) [2]. La connaissance de cette ἀκολουθία est la gnose. Elle s'oppose à la simple connaissance des faits, tels que l'Ecriture les présente.

1. On peut comparer par exemple avec le sens banal que le mot a chez Jean Chrysostome. Voir G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei J. C.*, pp. 205-206.

2. Voir F. H. KETTLER, *Der Ursprungliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, pp. 1, 10, 31, 41, 44-45. On retrouve chez Didyme ce sens origéniste. Voir *Kommentar zu Hiob* 1 *et* 9, édité par Henrichs, pp. 180 et 208.

L'objet de l'exégèse allégorique est de retrouver cet ordre systématique derrière la lettre du texte (*Princ.*, IV, 2, 9; *Co. Mth.*, 17, 30; *Co. Joh.*, X, 26; XX, 12). Le mot ἀκολουθία a un sens proche de celui qu'il a chez Plotin, mais avec la conception d'un développement historique qui vient du stoïcisme. Par son caractère a priori Origène est plus proche d'Eunome que de Grégoire. Celui-ci reste plus près des faits. Mais la relation de l'ἀκολουθία systématique et du sens littéral a sûrement agi sur Grégoire, qui connaît bien Origène.

CHAPITRE III

CONSPIRATION

Si le mot de « conspiration » [1] (σύμπνοια) n'est pas très fréquent chez Grégoire, il l'est plus que chez les autres écrivains anciens et il couvre chez lui toute une variété de plans. On le trouve d'abord employé pour marquer l'unité vivante des membres dans le corps humain. Le mot apparaît deux fois en ce sens dans le *De Virginitate*. Dans un premier cas, Grégoire oppose à celui qui s'arrête à l'apparence du corps, celui qui en pénètre la structure: « Celui dont l'âme est perspicace et qui a été formé à ne pas s'en remettre à ses seuls yeux dans l'examen des êtres, ne s'arrêtera pas aux apparences. . . , mais il s'enquiert aussi de la nature de l'âme et examine les qualités qui apparaissent dans le corps en les prenant et en commun et en particulier. Sa raison sépare en effet chacune de ces qualités en particulier, puis considère comment toutes en commun elles conspirent (σύμπνοια) à la constitution du sujet » (XI, 1) [2]. Nous avons déjà mentionné ce texte. Il faut en préciser le sens.

Grégoire se réfère de toute évidence ici à la science médicale. Il s'agit de ce que fait un homme instruit. Il oppose la connaisance scientifique (ἐπίσκεψις, θεωρία) à la connaissance vulgaire. Il en donne la méthode, qui est d'analyse et de synthèse. La chose n'est pas étonnante, car nous savons par de nombreux passages que Grégoire s'est intéressé aux questions médicales -et en particulier que le *De Virginitate* veut fonder l'ascèse sur une connaissance sérieuse des conditions physiques d'équilibre. Or la σύμπνοια est une notion familière à la médecine grecque. Galien cite à plusieurs reprises une formule d'Hippocrate: « Pour cette raison il (Hippocrate) dit qu'il y a dans nos corps une unique conspiration (σύμπνοια μία) et confluence (σύρροια) et que tout est solidaire (πάντα συμπαθέα) » (*Nat. Fac.*, I, 13; Helmreich, 129. Voir aussi I, 12; Helmreich, 122).

---

1. Nous ne pensons pas nécessaire de traduire autrement σύμπνοια, puisque le mot « conspiration », à côté de son sens vulgaire, est utilisé dans la langue philoophique. Voir par ex. C. Cuénot, *Lexique Teilhard de Chardin*, Paris, 1963, p. 33.
2. Voir aussi Basile, *Sur l'origine de l'homme*, I, 2; XLIV, 257 B.

La formule d'Hippocrate a été très connue. On la retrouve dans le *De Alimentis* qui est de l'école d'Hippocrate : « Une seule confluence (μία σύρροια), une seule conspiration (μία σύμπνοια), toutes choses solidaires (πάντα συμπαθέα) ». C'est à elle que paraît faire allusion le seul passage de Plotin qui contient le mot : « Comme on l'a très bien dit, il y a une seule conspiration (σύμπνοια μία) non seulement dans un individu particulier, mais plus encore dans tout l'univers » (*Enn.*, II, 3, 7). Le mot apparaît comme une citation. Nous reviendrons sur l'extension de la σύμπνοια à l'univers. Elle constitue un développement par Plotin de l'aphorisme d'Hippocrate qu'il cite dans la première partie. L'expression σύμπνοια μία suggère qu'il s'agit bien de la citation d'Hippocrate.

La preuve que c'est bien en tout cas à la formule d'Hippocrate que se réfère Grégoire, c'est que nous retrouvons le mot chez lui dans un autre passage avec la σύμπνοια μία et le lien avec la συμπάθεια. Il s'agit d'un texte sur lequel nous reviendrons où Grégoire applique au Corps mystique le thème hippocratien de la conspiration des parties du corps : « Toute tête est de même nature (ὁμοφυής) et de même substance (ὁμοούσιος) que le corps auquel elle est préposée, et il y a une affinité (συμφυία) de chaque membre à l'égard du tout, opérant par une unique conspiration (σύμπνοια μία) la solidarité (συμπάθεια) des parties à l'égard du tout » (*Perf.*; 197, 20-24). Nous reviendrons sur la transposition de la métaphore de la σύμπνοια au corps du Christ. Mais nous avions d'abord à verser le texte au dossier des citations du texte d'Hippocrate.

La σύμπνοια reparaît au chapitre XXII du *De Virginitate*. Tout ce chapitre est une polémique contre l'ascèse excessive de Basile d'Ancyre [1]. Grégoire, s'appuyant sur Galien, comme l'a montré José Janini Cuesta [2], développe le thème de l'équilibre des éléments du corps. La privation totale d'aliments carnés rompt cet équilibre. Une nourriture purement végétative est donc mauvaise. Grégoire montre que la vraie ascèse est le sage dosage des éléments. Il compare l'esprit (νοῦς) à un cocher, dont les chevaux ne sont pas d'accord (μὴ συμφωνοῦντες). Il devra modérer le plus vif et exciter le plus lent, « jusqu'à ce qu'il obtienne la conspiration (σύμπνοια) de tous dans leur course ». Ainsi l'esprit, qui tient les rênes du corps

1. Jose Janini Cuesta, *Dieta y Virginidad : Basilio di Ancira y San Gregorio de Nisa*, Miscellanea Comillas, 14 (1950) 189-197.
2. *La Antropologia y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid, 1946, p. 39.

devra doser les éléments dans l'alimentation suivant le besoin (XXII, 2,11-12) [1].

Une autre image vient chez Grégoire de la tradition philosophique, car on la retrouve dans le Περὶ κοσμοῦ. L'ouvrage souligne que les éléments ne se détruisent pas, bien que contraires, et il ajoute : « C'est comme si certains s'étonnaient qu'une cité constituée en groupes (ἐθνῶν) différents puisse subsister » (5, 396 b) et il explique que c'est une συμφωνία. Or Grégoire dans le *De mortuis* observe que le mélange des éléments les uns avec les autres, « comme celui d'hommes de différentes races (ἐθνῶν) formant une nation », est dissonant (ἀσύμφωνοι) à moins que l'esprit n'en fasse l'unité (43, 3-13). Il continue en faisant une théorie médicale du mélange des éléments dans le corps (Voir aussi 34-35).

Cette unification des parties que constitue la σύμπνοια dans le corps se retrouve également pour Grégoire dans l'ensemble de l'univers matériel : « Dans le monde sensible, écrit-il, malgré l'opposition des éléments, une harmonie (ἁρμονία) équilibrant les contraires a été ménagée par la Sagesse qui domine l'univers et ainsi se trouve réalisé l'accord (συμφωνία) de la création avec elle-même, nulle part l'opposition des natures ne rompant le lien (εἱρμός) et la conspiration (σύμπνοια) » (*Cat.*, 25 C). Grégoire établit un lien entre la σύμπνοια des éléments dans l'univers et la σύμπνοια des éléments dans le corps humain. Il le fait au moyen de la relation entre macroscome et microscome. Ce thème apparaît trois fois chez lui et toujours en relation avec le corps humain (*Psalm.*, I, 3 ; 30, 24-25 ; 32, 20-26 ; *Anim* ; 28 C ; *Op.* ; 177 D). On relèvera que les trois fois il est rapporté soit à un des sages (τῶν σοφῶν τις) (*Psalm.* et *Anim.*), soit à certains du dehors (τῶν ἔξωθέν τινες) (*Op*). Or ces expressions désignent toujours des philosophes païens. Le thème se trouve chez Philon, mais Grégoire le tient d'une autre source, même si c'est à travers Philon. Et il semble bien qu'il s'agisse ici de Posidonius. « Le microscome a en lui tout ce qu'a le macroscome » (*Psalm.*, I, 3 ; 30, 26). Or, continue Grégoire, « si le cosmos entier est une harmonie musicale, dont l'artiste et le créateur est Dieu, et si d'autre part l'homme est un microscome, tout en étant aussi l'image de celui qui a ajusté le cosmos, ce que l'esprit nous fait voir dans le macroscome, ceci aussi se retrouve dans le microscome. En effet la partie est homogène

1. Au niveau de l'âme elle-même, Grégoire parle de la κρᾶσις καὶ σύμπνοια des contraires les uns avec les autres (*Eun.*, II, 109 ; Jaeger 258).

du tout » (32, 16-22). Le parallélisme du microcosme et du macrocosme est dans Méthode, *Res.*, II, 10, 2, que Grégoire a utilisé souvent.

Dans cet emploi de σύμπνοια, Grégoire dépend du vocabulaire stoïcien. Le thème de la conspiration de toutes les parties de l'univers apparaît chez Chrysippe: « Rien n'est vide (κένον) dans l'univers, mais il est unifié. Et cela est encore nécessaire par la conspiration (σύμπνοια) et la concordance (συντονία) des choses célestes et des choses terrestres" (S.V.F. II, 172). Cette unification a son principe dans la φύσις qui anime et unifie le tout: « Notre univers est administré (διοικεῖσθαι) par la nature; il conspire et compatit (συμπνοῦν καὶ συμπαθῆ) lui-même avec lui-même » (S.V.F., II, 264). Dans cette unité, comme l'a bien vu Reinhardt, la σύμπνοια désigne « l'unification vivante des parties par le Pneuma », tandis que la συμπάθεια signifie leur interdépendance [1]. Le mot se retrouve dans le stoïcisme ultérieur. Marc-Aurèle écrit: « Toutes les choses tiennent les unes aux autres à cause du mouvement qui les tend (τονικὴν κίνησιν), de la conspiration (σύμπνοια) et de l'unité de la substance (οὐσίας) » (VI, 38, 2).

Il en est de même en domaine latin. Nous trouvons le mot dans les exposés de la doctrine stoïcienne que présente le *De natura deorum* de Cicéron. Ainsi dans l'exposé de Chrysippe: « Une telle affinité (cognatio = συμφυία) consentante (consentiens = συννεύων), conspirante (conspirans = συμπνοῦς) et continue (continuata = συνεχής) » (II, 7) oblige à reconnaître la présence d'une sagesse divine dans le monde. De même au livre III: « J'approuvais ton langage (celui de l'exposé par Balbus de la doctrine de Posidonius) quand tu parlais de l'accord (convenientia) et du consentement (consensus) de la nature que tu disais conspirer (= σύμπνοια) dans la continuité (continuatam) de son affinité (cognatio) » (III, 11). Le fait que ce dernier passage se réfère à l'exposé de la doctrine de Posidonius et que nous savons que Grégoire a utilisé celui-ci, permet sans doute de voir en lui la source immédiate de la doctrine de la σύμπνοια chez Grégoire [2].

Grégoire connaît la doctrine stoïcienne de la σύμπνοια et la critique. Le *De Fato* la présente dans l'exposé que fait un philosophe païen

1. *Kosmos und Sympathie*, p. 55.
2. Voir E. von Ivanka, *Die quelle von Ciceros De natura deorum* II, 45-60 (Poseidonios bei Gregor von Nyssa), *Arch. Philologie.*, 5 (1935), p. 4.

partisan de l'astrologie: « Le destin n'est pas considéré par nous comme existant en lui-même comme dans une substance. Mais puisqu'il y a dans la nature une unique sympathie (συμπάθεια μία) et que l'univers est continu avec lui-même et comme les réalités qui en font partie apparaissent chacune, comme c'est le cas dans un corps un, formant une unique conspiration (σύμπνοια μία), toutes les parties étant consentantes (συννεύοντες) les unes envers les autres, de ce fait, le domaine d'en-haut étant plus souverain (ἀρχικώτερον), les choses terrestres sont soumises à ce qui est principal » (XLV, 152 C).

Mais dans son propre système, Grégoire reprend comme nous l'avons vu, la doctrine stoïcienne de la σύμπνοια, en la dégageant de son contexte moniste. Il la reconnaît à des niveaux divers [1]. Le premier est celui de l'univers matériel. C'est en ce sens qu'il employait le mot dans le texte que nous avons cité. La σύμπνοια désigne ici chez lui le thème essentiel de sa cosmologie, à savoir la conspiration des diverses parties de l'univers par le fait que les deux principes à partir de quoi le monde matériel est constitué, le mouvement (κίνησις) et le repos (στάσις) se trouvent présents partout, mais dans une combinaison inégale. Cette application du mot σύμπνοια au thème si souvent traité par les anciens du mélange des qualités n'est pas propre à Grégoire. Ainsi on le trouve dans les *Ecrits Hermétistes* « Les choses concourent selon la loi de l'harmonie, le chaud avec le froid, le sec avec l'humide, et de la conspiration (σύμπνοια) de ces choses naît un souffle (πνεῦμα) ». (*Excerpt. Stob.*, 15). Mais la théorie particulière de Grégoire relève de la tradition platonicienne. Elle apparaît dans *Soph.* 250 c. On la retrouve dans le *Commentaire du Timée* de Calcidius (22) et dans le *De natura hominis* de Némésius (624 B-625 B).

Il remarque d'abord que « l'art et la puissance divine, comme un lien (σύνδεσμος) et une consolidation, ont été déposés dans l'univers, conduisant comme un cocher (ἡνιοχοῦσα) celui-ci par une double opération » (*Op.* 1; XLIV, 128 C). On remarquera l'image de Dieu considéré comme cocher de l'univers dont les éléments sont les chevaux [2]. Nous l'avions rencontrée pour le νοῦς de l'homme par

1. Notons qu'il écarte toute conception de la σύμπνοια fondant l'astrologie et la divination, à la différence d'une néo-platonicien chrétien comme Synésius (*Insomm.*, 2; *P.G.* LXVI, 1285 A).
2. Voir pour cette image *De mundo*, 6; 400 b; Philon, *Inc.*, 16; Cumont 26; Dion Chrysostome, *Orat.* XXXVI, 42; von Arnim 11; Méthode, *Res.*, II, 10, 4.

rapport aux éléments du corps [1]. Les deux principes ici sont le repos et le mouvement. Dans la mécanique (μηχάνημα) cosmique, ils correspondent respectivement au ciel, qui est mouvement rapide, et à la terre, qui est immobilité complète. Le ciel tourne autour de la terre. Les deux autres éléments, l'air er l'eau, sont mélangés de mouvement et de repos, l'un plus mobile, l'autre plus pesant. Ils constituent ainsi comme une région intermédiaire (μεθόριον) [2] entre les extrêmes, en les mélangeant en eux. Ainsi « les choses qui se trouvent par nature aux extrémitiés (ἀκρότατον) [3] opposées convergent l'une avec l'autre, étant unies l'une à l'autre par des intermédiaires (μεσιτευόντων ») (128 C — 129 C).

Mais Grégoire va plus loin. « Si on examine les choses de près, on voit que pas même les choses opposées par nature ne sont sans mélange de leurs propriétés l'une avec l'autre. Et il en résulte un consentement (νεύοι) mutuel dans tout ce que nous montre l'univers, si bien que la nature apparaît comme conspirant (σύμπνεοι) avec elle-même dans les propriétés des contraires » (129 C). Grégoire observe en effet que le mouvement selon le lieu n'est pas le seul, mais aussi selon l'altération (ἐν τροπῇ καὶ ἀλλοιώσει). Or le ciel, qui est pure mobilité selon le lieu, est immuable selon l'altération: il est incorruptible. Au contraire, la terre, qui est immuable selon le lieu est corruptibe selon l'altération. Ainsi, « par cet échange des propriétés les deux ont une certaine parenté (προσοικειωσῇ), si bien qu'il est impossible de leur attribuer un caractère divin » (129 D). Ces derniers mots sont une critique de l'astrologie.

On voit ainsi comment Grégoire adapte la conception de la σύμπνοια: elle exprime pour lui la parenté de tous les domaines de l'univers matériel, qui ne sont tous qu'un mélange de mouvement et de stabilité inégalement réparti. On remarquera que pour lui les éléments ne sont pas premiers, ni même les qualités (chaud, froid, sec, humide), mais que tout se construit dans l'univers à partir d'un élément d'activité et d'un élément d'inertie. Il serait intéressant de montrer comment ce rapport στάσις—κίνησις se retrouvera à nouveau au niveau de son anthropologie, suivant cette loi générale de sa pensée où les catégories de la cosmologie se retrouvent dans

1. Voir la même image appliquée à l'homme comme maître de l'univers (*Cant.*, 2; Langerbeck, 69, 3-9).
2. Sur μεθόριος, voir pp. 116-132.
3. Sur ἀκρότατον, voir pp. 185-204.

l'anthropologie, mais de façon seulement analogique. La vie spirituelle sera ainsi pour Grégoire synthèse de stabilité et de mouvement.

La même doctrine du mélange dans l'univers de la stabilité et du mouvement, et de la σύμπνοια qui en résulte, apparaît dans un autre texte de Grégoire, où le thème pythagoricien de l'harmonie musicale [1] se joint au thème stoïcien de la solidarité biologique. Grégoire expose que « la dispensation (διακόσμησις) de l'univers est une harmonie (ἁρμονία) musicale, accordée à elle-même de façon variée et diverse, selon un ordre (τάξις) et un rythme, et consonante (συνᾳδούσῃ) à elle-même et qui ne peut jamais faire défaut à cette symphonie (συμφωνία) » (*Psalm.*, I, 3; Mc Donough, 30, 27-30) [2]. Grégoire expose alors comment ce concert (συνῳδία) vient du mélange des contraires, c'est-à-dire de la stabilité et du mouvement, en sorte qu'on voie « la stabilité dans le mouvement et le mouvement dans la stabilité ». (31, 19-24).

Grégoire prend de cela un exemple, celui du ciel. D'une part « tout ce qui est dans le ciel se meut, soit en circulant avec la sphère immuable (ἀπλανεῖ), soit en tournant en sens inverse avec les planètes; d'autre part l'enchaînement (εἱρμός) de ces choses reste toujours immobile et demeure dans l'identité . . . Ce concours (σύνοδος) du stable et du mouvement, persistant toujours dans une harmonie (εὐαρμοστία) ordonnée et sans défaut, est une sorte d'harmonie (ἁρμονία) musicale » (p. 31, 24-32, 4). Ceci est vrai aussi du reste de la création. Ainsi « la conspiration (σύμπνοια) et sympathie (συμπάθεια) de toutes choses les unes avec les autres disposées avec ordre (τάξις), beauté (κόσμος) et suite (ἀκολουθία) est la première, archétype et vraie musique » (p. 32, 11-14).

Mais les images musicales n'expriment pas pour Grégoire une autre conception que les symboles biologiques [3]. Qu'il s'agisse de συμφωνία ou de σύμπνοια, le thème est toujours celui du mélange à divers degrés de la στάσις et de la κίνησις. Sa doctrine cosmologique est parfaitement cohérente. Aussi bien affirme-t-il formellement l'identité des deux registres d'images: la musique archétype est la conspiration même des parties de l'univers grâce aux principes

1. Voir *De mundo*, 5 et 6; 396 a-d; 399 a; PHILON, *Migr. Abrah.*, 32,178; MAXIM. TYR., *Dissert.*, XIX, 3; BASILE, *Hex.*, 4; 92 A.
2. Voir LACTANCE, *Opif.* 16; *P.L.*, VII, 67 A, sur l'âme harmonie selon Aristodème avec « *conspirantem sonum* ».
3. Voir aussi *Cat.*, VI, 2, cité plus haut.

qui leur sont communs à toutes. On notera à nouveau le rapprochement de σύμπνοια et de συμπάθεια. A la σύμπνοια appartient aussi τάξις καὶ κόσμος καὶ ἀκολουθία [1]. Un autre élément intervient ici, celui de la loi du développement des phénomènes. Cette loi est aussi bien celle de l'enchaînement musical que de l'enchaînement biologique. Elle sera également une des catégories fondamentales de sa théologie.

On remarquera que Grégoire n'est pas le seul auteur chrétien à avoir employé le terme stoïcien de σύμπνοια pour décrire l'unité du cosmos matériel dans l'accord des éléments contraires. Je citerai seulement un texte latin de Novatien, où le mot *conspiratio* traduit σύμπνοια: « Omnia ipse continens cuncta, nihil extra se vacuum (= κένον) deserens, nulli deo superiori locum reliquit. Quandoquidem ipse universa sinu perfectae magnitudinis et potestatis incluserit, intentus semper operi suo et vadens (= διήκων) per omnia et mouens cuncta et uiuificans universa et conspiciens tota et in concordiam elementorum omnium discordantes materias sic conectens (= συνδέων), ut ex disparibus elementis ita sit unus mundus ista coagmentata conspiratione (=σύμπνοια) solidatus, ut nulla ui dissolui possit » (*Trin.*, 2) [2].

Appliquée au monde matériel, la σύμπνοια se rattache au sens technique d'union des contraires qu'elle a dans la philosophie stoïcienne. Mais le mot est employé également sur un autre registre par Grégoire pour exprimer l'unité des volontés. C'est un sens qui appartenait au vocabulaire ordinaire et d'où nous vient le mot de « conspiration ». On le trouve par exemple chez Grégoire à propos de l'entente entre les membres d'une église pour l'élection d'un évêque: « Si vous voulez par une conspiration (σύμπνοια) unanime regarder harmonieusement (συμφώνως) vers le bien commun, préférant à vos volontés propres la volonté du Seigneur . . . » (*Epist.*, 17; Pasquali 57, 24-58, 1) [3]. Ailleurs le mot désigne la diversité des vocations dans l'Eglise, « consentant

1. Voir pp. 24-30.

2. Tertullien avait utilisé le mot pour l'accord de la justice et de l'amour en Dieu (*Adv. Marc.*, II, 12,1). Mais l'idée se rattache chez lui également à la cosmologie stoïcienne (voir *Adv. Marc.*, II, 29, 3; *Apol.*, XLVIII, 11). En grec le mot se trouve en ce sens chez Grégoire de Nazianze: « Toutes choses étant ainsi, et étant dirigées et conduites selon les principes premiers de l'harmonie, c'est-à-dire de la confluence (σύρροια) et de la conspiration (σύμπνοια) » (XXXV, 742 B.). Voir aussi 48 A pour les quatre éléments. Pour l'union des deux mots, voir plus haut p. 52.

3. Voir Basile, *P.G.*, XXXI, 518 A.

(συννενευκότα) et conspirant (συμπνέοντα) à un même but » (*Beat.*, 8; XLIV, 1293 B). Il y a aussi une « conspiration » dans le mal (XLVI, 712 B). Plus significatif est l'emploi du mot pour l'unité du corps du Christ. Nous avons fait allusion à ce texte: « Celui qui sait que le Christ est la tête de l'Eglise, qu'il réfléchisse avant tout à ce que toute tête est de même nature (ὁμοφυής) et de même essence (ὁμοούσιος) que le corps à qui elle commande et qu'il y a une affinité (συμφυία) de chaque membre à l'égard du tout opérant par une unique conspiration (σύμπνοια) la solidarité (συμπάθεια) des parties à l'égard du tout » (*Perf.*; Jaeger 197, 19-24) [1]. Et Grégoire en tire la conclusion que celui qui est étranger au corps l'est aussi à la tête. Et d'autre part que la corps participe aux propriétés qui sont celles de la tête en vertu de la consubstantialité qui existe entre eux.

La conception selon laquelle l'appartenance au corps du Christ est nécessaire pour participer à sa σύμπνοια, à sa force de vie, se retrouve dans un autre passage, avec l'emploi de σύμπνοια. Il s'agit du début du *Contre Eunome*, où Grégoire montre que son adversaire, quel que soit son talent, est affaibli par sa séparation d'avec l'Eglise. Il écrit: « Je ne suis pas plus faible que celui qui s'est séparé de l'Eglise pour passer à l'ennemi. En effet, dans un corps sain, même la partie la plus faible, à cause de la conspiration (σύμπνοια) du tout, est plus forte que celle qui est corrompue et coupée » (*Eun.*, I, 10; Jaeger, 25, 17). L'idée est précisément celle que Grégoire développait au terme du texte que nous avons auparavant cité.

Il est intéressant de rapprocher de ce texte la suite d'un passage des homélies *Sur l'Ecclésiaste*, où il sera question de la σύμπνοια et de sa rupture par le péché. Grégoire en effet applique ce thème à l'Eglise: « Il est possible de voir ces choses dans notre vie, dans ce qui est accompli selon la discipline (οἰκονομικῶς) de l'Eglise. Vous savez en effet de qui nous sommes déchirés et avec qui nous sommes rassemblés. Quand nous rompons avec l'hérésie, nous sommes raccommodés entièrement avec la religion et nous voyons alors sans déchirure la tunique de l'Eglise, lorsqu' elle est séparée de la communication avec l'hérésie » (7; Alexander 408, 15-409, 2). Et Grégoire remarque que le thème peut donc s'appliquer soit à la philosophie de l'être, soit à la théologie de l'Eglise [2].

1. Voir Grégoire de Nazianze, *Or.* 23; *P.G.*, XXXV, 1156 C.

2. Irénée avait employé le mot pour le rassemblement des peuples dans l'Eglise: « Omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant deo, spiritu ad unitatem redigente distantes tribus » (*Adv. Haer.*, III, 17, 2).

Cette conception de la conspiration des libertés dans le bien rappelle étonnamment ici encore le stoïcisme. Qu'on se souvienne de Marc-Aurèle: « Il est impossible de détacher un rameau de son voisin sans le détacher à la fois de l'arbre tout entier. De même un homme séparé d'un seul homme est séparé de toute la communauté... Cependant il nous est loisible de nous rattacher à notre voisin, de rentrer à nouveau comme partie intégrante de l'ensemble... Mais on ne peut comparer le rameau, qui a toujours crû avec l'arbre et a persisté à conspirer (συμπνοῦς) avec lui, avec celui qu'on regreffe après l'avoir détaché » (XI, 7).

Enfin, comme la source première d'où procède toute unité, projetant le σύμπνοια dans les profondeurs de l'absolu, Grégoire nous la montre réalisée en Dieu même, dans la relation des Personnes divines. Il veut montrer contre Eunome que le fait d'énumérer successivement les Trois ne signifie aucunement une infériorité de ceux qui sont nommés en second et en troisième, mais que le fait de les relier par la copule marque au contraire leur égalité. C'est cette rigoureuse unité qu'il désigne du mot de σύμπνοια: « Le discours, ne pouvant en un seul mot exprimer les trois, fait mention de chacun séparément suivant l'ordre voulu, mais relie les noms par la copule, afin de montrer, je pense, par la liaison (συνάφεια) des noms la conspiration des Trois en Un (τὴν τῶν τριῶν πρὸς τὸ ἓν σύμπνοιαν) » (*Eun.*, I, 203; Jaeger, 86, 6). Nous nous souviendrons que plus haut Grégoire montrait que la σύμπνοια impliquait l'ὁμοούσιος, à propos de l'unité du Christ et des membres du Christ [1].

Jusqu'à présent la σύμπνοια nous est apparue chez Grégoire comme exprimant la cohésion de l'univers matériel ou la communion des volontés. Mais nous rencontrons des textes d'une importance particulière, parce qu'ils touchent à un aspect fondamental de la pensée de Grégoire, sa philosophie de l'être. La σύμπνοια exprime ici essentiellement la cohérence de tous les êtres dans l'existence, parce qu'ils sont suspendus à celui qui est l'existence même. Nous avons ici une transposition de la pensée stoïcienne au plan d'une métaphysique de l'être. Ceci est un caractère du néo-platonisme. Il est particulièrement marqué chez Porphyre, comme l'a monté Pierre Hadot. Mais il est déjà chez Plotin et se retrouve chez Jamblique. Chez Grégoire il permet d'englober la dimension historique de l'ἀκολουθία et la dimension spatiale des deux mondes dans une approche plus radicale.

1. Voir de même Didyme, *Trin.*, II, 14; XXXIX, 705 B.

Grégoire propose cette vue d'abord dans un passage des homélies *Sur l'Ecclésiaste*, qu'il présente comme une φιλοσοφία τῶν ὄντων, ce qui, nous l'avons vu, annonce ses développements les plus importants: « Le tout est continu (συνεχές) à lui-même et l'harmonie (ἁρμονία) des êtres n'a pas de solution de continuité (λύσις), mais il y a une sorte de conspiration (σύμπνοια) de toutes choses les unes avec les autres. Et le tout n'est pas coupé de société (συνάφεια) avec lui-même, mais toutes choses demeurent dans l'être, maintenues qu'elles sont par la puissance de l'Etre réel (τοῦ ὄντως ὄντος). Par ailleurs l'Etant réel (τὸ ὄντως ὄν) est la bonté en soi (αὐτοαγαθότης), à moins qu'on ne puisse inventer un nom significatif de la nature ineffable supérieur à celui-ci. Ce Bien donc ou cet au-delà du Bien même, en réalité et par lui-même, a donné et donne aux êtres la puissance de commencer à être et de demeurer dans l'être Tout ce qu'on peut envisager en dehors de lui est non-être (ἀνυπαρξία). Or ce qui est en dehors de l'étant n'est pas dans l'être. Puisque donc le mal s'oppose au bien et que Dieu est le bien, le mal dont la nature n'est pas d'être quelque chose, mais de n'être pas bon, est étranger à Dieu. Ainsi le mal s'oppose au bien, comme le non-étant à l'étant. Puisque donc, par la liberté de notre penchant, nous sommes déchus du bien, la nature non-étante (ἀνύπαρκτος) du mal s'est réalisée (οὐσιώθη) en nous et y existe, tant que nous sommes hors du bien. Mais si à nouveau le libre mouvement de notre volonté se déchire de sa relation au non-étant et s'unit (συμφυΐη) à l'étant, celle-ci n'ayant plus d'être en moi n'aura plus l'être du tout. Car le mal n'a pas de consistance en lui-même en dehors de la volonté » (7; Alexander 406, 2-407, 15).

Nous retrouvons dans ce texte un aspect essentiel de la θεωρία, la θεωρία τῶν ὄντων. Il s'agit de montrer la dépendance ontologique des ὄντα par rapport à l'ὄντως ὄν. Ce n'est plus sous la raison de la distinction du κόσμος et de l'ὑπερκόσμιον que la création est envisagée, mais sous la raison de l'être, qui est commune à l'une et à l'autre. Il y a à ce niveau une « conspiration » du tout. Mais cette unité n'est pas celle des stoïciens, elle respecte la distinction des natures et plus encore la distinction du créé et de l'incréé. Mais elle établit une possibilité de penser la totalité du créé et sa relation à l'incréé à partir de la donnée nouvelle de l'existence. La caractère commun de tout ce qui est créé est de n'exister que par une participation actuelle à celui qui est l'exister même. Et par ailleurs cette commune participation donne une cohérence fondamentale à la totalité de l'être créé.

On voit par le texte de Grégoire que cette relation à l'Etre comme constitutive de l'être relève de deux plans, celui de l'origine et celui de la fin. D'une part rien n'existe que par un contact immédiat avec l'Etre. Nous retrouverons cet aspect dans le texte que nous étudierons ensuite. Il y a ainsi une σύμπνοια qui a sa source dans le fait d'une dépendance de tout ce qui est par rapport à Celui qui est. Mais il y a aussi pour les libertés, une participation de l'être qui relève de la finalité. Comme l'Etre est identique au Bien, comme il est le bien en soi (αὐτοαγαθότης), la volonté n'est dans l'être que quand elle adhère au bien. La σύμπνοια à ce moment ne marque plus seulement la procession des libertés à partir de l'Etre, mais la conversion des volontés vers l'Etre. Le mal, qui est non-adhésion au bien, est dès lors non-être. Et par là-même il rompt la σύμπνοια des libertés. Cet aspect est essentiel chez Grégoire. Nous l'aborderons dans un prochain chapitre à propos du problème du mal.

Nous pouvons nous demander si, dans cette transposition de la σύμπνοια au plan métaphysique, Grégoire dépend du néo-platonisme ? Plotin fait usage du mot une fois dans sa signification commune. Le mot σύμπνοια est familier à Jamblique. Le P. des Places en cite trois exemples dans son étude de la συγγένεια. Mais le mot apparaît chez lui dans un contexte plus théurgique qu'ontologique. Le passage le plus caractéristique se trouve dans le *De mysteriis*: « Toute la conspiration (σύμπνοια), toute la coopération (συνέργεια) de l'action hiératique avec elle-même en attache les parties en une cohésion (συνέχεια) et continuité (συμφυῆ) sans fissure plus étroitement qu'en aucun vivant » (V, 26). Le vocabulaire est le même que chez Grégoire, mais il s'agit de tout autre chose.

Ailleurs Jamblique utilise σύμπνοια pour exprimer « la sympathie » universelle, mais en un sens qui ne dépasse pas celui que nous avons étudié dans notre première partie. Il s'agit essentiellement de l'unité organique du κόσμος. Ainsi dans le *Protreptique* il est question des « grands témoignages de l'union (ἕνωσις) et de la sympathie (συμπάθεια) et conspiration (σύμπνοια) réciproque du cosmos » (21; 116, 13-15 Pistorelli). Ceci nous ramène à la doctrine stoïcienne. De même quand, à propos de la « sympathie » qui tourne la mauve vers le soleil, Jamblique dit qu'à partir de là il faut s'élever à l'unité (ἕνωσις) et à la conspiration (σύμπνοια) du monde (21; 125, 12, 22). Il s'agit bien là de l'interdépendance des parties du cosmos les unes par rapport aux autres, non de leur relation à l'être.

Le texte le plus intéressant se trouve dans la *Vie de Pythagore*, dont l'authenticité porphyrienne est contestée: « Le principe de l'unité, de l'identité et de l'égalité — et la cause de la conspiration (σύμπνοια) et de la solidarité (συμπάθεια) de l'univers et de la conservation de ce qui est semblable, ils (les Pythagoriciens) l'ont appelé l'Un: et en effet l'unité qui existe dans les choses qui ont des parties trouve son principe d'unification (ἕνωσις) et de conspiration (σύμπνοια) dans la participation à la première cause » (49). Ici nous sommes en présence d'une σύμπνοια qui exprime l'unification de tout l'univers par la participation à la première cause. Mais il s'agit essentiellement de l'unification du multiple à partir de l'Un. Nous sommes dans un usage de σύμπνοια parallèle au nôtre, mais d'un contenu différent.

Il semble donc que nous puissions conclure, à partir du premier texte, que l'usage métaphysique que fait Grégoire de σύμπνοια n'est pas dépendant de l'usage qu'en faisaient les néo-platoniciens et qui est rare, mais qu'il est une transposition que lui-même opère de l'usage physique du mot à l'usage métaphysique. En effet la fréquence de l'emploi qu'il fait du mot pour marquer la cohésion du monde physique montre qu'il était familier avec cet usage. Il est donc normal qu'il l'ait transposé au plan philosophique. En d'autres termes, la transposition du stoïcisme au plan d'une philosophie de l'être est commune à Grégoire et aux néo-platoniciens, mais elle n'est pas dépendante chez Grégoire du néo-platonisme. Il y a chez lui un contact direct avec la philosophie stoïcienne que nous avons déjà rencontré à propos d'ἀκολουθία et que nous retrouvons ici.

Le second texte où Grégoire développe le thème de la σύμπνοια comme unification des êtres par participation à l'être se trouve dans le *Discours Catéchétique*. Cette fois le thème est abordé non à partir de la nécessité pour les êtres d'être dans l'Etre, mais à partir de l'Etre divin comme principe d'unification pour tous les êtres: « Le propre de la divinité c'est de se répandre (διήκειν) à travers tout et d'être coextensive (συμπαρεκτείνεσθαι) à la nature des êtres dans toutes ses parties: rien ne peut en effet persister dans l'être, en ne demeurant pas dans l'Etre. Or nous apprenons par la croix, dont la forme se distribue en quatre, que celui qui y fut étendu, au moment où le dessein divin s'accomplissait dans sa mort, est celui qui relie (συνδέων) et ajuste (συναρμόζων) toutes choses à lui-même, en rassemblant par lui-même les différentes natures des êtres en

une seule conspiration (σύμπνοια) et organisation (ἁρμονία).... Que l'on songe à la réalité des êtres célestes ou de ceux qui sont sous la terre ou de ceux qui sont aux extrémités de l'univers, partout la divinité se présente à l'esprit, seule se manifestant en toutes les parties des êtres et donnant à l'univers sa cohérence (συνέχουσα) dans l'être » (*Cat.*, 32; 80 D-81 A).

Grégoire fait encore ici écho à des notions stoïciennes transposées. Les notions de διήκειν, de σύνδεσμος sont très spécifiques [1]. Mais si la couleur philosophique est accusée, un nouvel élément apparaît, la symbolique de la croix[2]. La croix signifie la divinité de « celui qui y fut étendu dans le moment (καιρός) de l'économie de sa mort ». Cette affirmation, Grégoire la rattache à l'*Epître aux Ephésiens*: « Donc, puisque toute la création est tournée vers cet être et trouve autour de lui et tient de lui sa cohésion (συμφυής), le haut y étant, grâce à lui, étroitement uni avec le bas et les côtés l'un avec l'autre, nous devrions être non seulement amenés par l'ouïe à la connaissance de la divinité, mais encore être instruits par la vue des pensées élevées. C'est de là qu'est parti le grand Paul, quand il initie (μυσταγωγεῖ) le peuple d'Ephèse et lui donne par son enseignement le moyen de connaître ce que représente la profondeur, la hauteur, la largeur, et la longueur. Il désigne en effet, par un mot spécial chaque bras de la croix » (32; 81 B).

Cette symbolique de la croix rattachée à l'*Epître aux Ephésiens* apparaissait déjà auparavant deux fois dans son œuvre. Il s'agit d'abord de l'*Homélie sur le triduum pascal*: « Quelle est la signification de la croix? C'est au seul Paul, qui a été instruit par des paroles ineffables, qu'il a entendues quand il a été initié (μυηθείς) dans les arcanes du Paradis, de nous éclairer aussi sur le mystère (μυστήριον) contenu ici. Et en effet il nous a suggéré ce sens caché dans ce passage de l'*Epître aux Ephésiens* où il dit: Afin que vous soyez capables de saisir avec tous les saints la largeur et la longueur, la hauteur et la profondeur et de connaître la charité du Christ qui transcende toute connaissance » (299, 12-300, 4). Grégoire explique

1. Voir aussi *Op.* 1: « L'art et la puissance divine sont le lien (σύνδεσμος) de tout ce qui est dans le devenir, conduisant comme un cocher l'univers par deux opérations (le repos et le mouvement) » (128 A). Voir aussi *Prof.*, 138, 27-139, 4.

2. Voir G. B. Ladner, "St Gregory of Nyssa and St Augustine on the Symbolism of the Cross", dans *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend Sr*, Princeton University Press, 1955, p. 93.

alors le symbole: « La figure de la croix, se partageant en quatre branches à partir de la jonction du centre, signifie la puissance et la providence, qui pénètrent à travers tout, de celui qui se montre sur elle » (300, 8-11). Ainsi les quatre dimensions de la croix montrent que celui qui est étendu sur elle, c'est-à-dire le Christ, est le Dieu dont la puissance et la providence pénètrent (ἥκων) la totalité de la création. C'est essentiellement l'extension universelle de l'action divine qui est signifiée.

Grégoire s'efforce de retrouver dans *Eph.* 3, 18, les quatre dimensions de la croix: « C'est pourquoi (Paul) donne à chaque branche (de la croix) son nom propre. Il nomme profondeur ce qui descend du centre, hauteur ce qui monte, largeur et longueur ce qui s'étend latéralement de chaque côté de la jonction. Par là il paraît signifier clairement qu'il n'y a rien dans l'univers qui ne soit sous l'empire de la nature divine, ni ce qui est au-dessus du ciel, ni ce qui est sous la terre, ni de qui s'étend latéralement de toutes parts jusqu'aux extrémités de l'univers. Tu trouveras dans ce qui se passe dans ton âme quand tu penses à Dieu la démonstration de ce que je dis. Regarde vers le ciel, saisis par la pensée les profondeurs inférieures, étends ton esprit vers les extrémités de l'univers et réfléchis quelle est la puissance qui maintient (συνέχουσα) ces choses et qui est comme le lien de tout. Et tu verras comment d'elle-même dans ton esprit la représentation de la puissance divine prend la forme de la croix » (300, 11-301, 2).

Cette interprétation de l'*Epître aux Ephésiens* est reprise dans un autre passage de Grégoire [1]. Et elle a la même signification. La croix signifie la divinité de celui qui est étendu sur elle. C'est pourquoi dans le *Contre Eunome* Grégoire se sert paradoxalement de ce symbolisme pour établir contre son adversaire la divinité du Christ. « Je ne sais si celui qui rabaisse ainsi le Dieu manifesté sur la croix a entendu tout ce que Paul déclarait d'elle avec sa voix puissante. Il décrit aux Ephésiens la puissance qui domine et rassemble tout avec la figure de la croix, là où, voulant faire connaître à ceux qui s'exaltent la gloire suréminente de cette puissance, il nomme la hauteur et la profondeur, la largeur et la longueur, désignant par leurs propres noms chacune des barres que l'on contemple dans la

1. Grégoire y fait encore allusion dans *Mart.*, 1; 749 B. Le texte était la lecture du jour. Grégoire dit seulement que Paul par son enseignement aux Ephésiens nous a suggéré le sens caché dans la croix en le dévoilant en énigme.

figure de la croix, afin que par là soit manifesté le grand mystère, à savoir que les êtres célestes et les êtres infernaux et toutes les extrémités latérales de l'univers sont gouvernés et maintenus par celui qui a montré dans la forme de la croix cette grande et indicible puissance » (III, 3, 39-40; Jaeger 122-123).

Le ressort de cette symbolique est évidemment le fait que les quatre dimensions sont le symbole de l'omniprésence et donc de la divinité. « Cette figure, le grand David lui aussi l'a chantée en parlant de lui. Où irai-je loin de ta face? Si je monte au ciel (c'est la hauteur), si je descends dans l'Hadès (c'est la profondeur), si je prends des ailes à l'aurore (c'est-à-dire au levant du soleil: c'est la longueur) et si je m'établis aux extrémités de la mer (il nomme ainsi le couchant: c'est la largeur) (*Ps.* 138, 7-9). Tu vois comment il décrit (διαζωγράφει) la forme de la croix par ses paroles. C'est toi, dit-il, qui pénètre toutes choses, qui es le lien (σύνδεσμος) de la création et qui contiens en toi les extrémités. Tu es en haut, tu es présent en bas, ta main est à une extrémité (*Ps.*, 138, 4) et la droite conduit dans l'autre (*Ps.*, 138 ,10) » (*Trid.*; 301, 10-302,2)

Il reste de toute manière que si Grégoire s'autorise de saint Paul et de sa gnose pour justifier sa symbolique cosmique de la croix, il ne la tient pas directement de lui. Mais pouvons-nous lui assigner des sources plus précises ? Dans le texte du *Discours catéchétique*, Grégoire nous donne à cet égard une indication importante sur le caractère traditionnel de son interprétation: « La croix renferme-t-elle un enseignement plus profond ? Ceux qui sont versés dans les choses cachées (κρυπτά) le sauraient peut-être. En tout cas, voici ce qui nous est venu par la tradition (παράδοσις) » (32; 80 C). Grégoire exprime ici trois idées: il y a une signification plus profonde de la croix; celle-ci est connue de ceux qui s'attachent à sonder les mystères; Grégoire s'en tiendra à ce qui, dans cet ordre, lui vient de la tradition. La tradition, ici, est donc tradition portant sur des réalités plus profondes, des κρυπτά. Il ne s'agit pas à proprement parler de la tradition de la foi commune.

Or une enquête sur l'usage du mot παράδοσις chez Grégoire nous montre que ce double sens lui est familier. D'une part παράδοσις désigne la foi commune transmise au baptême et particulièrement la foi trinitaire: ainsi dans le *Contre Eunome* (III 2, 112, Jaeger 89, 12; III 9, 61, Jaeger 287, 13; *Ref.* 51, Jaeger, 333, 1; 108, Jaeger 357, 17).; c'est également de la foi commune qu'il est question quand il écrit: « Il nous suffit pour la démonstration de notre

doctrine de la tradition venue des Pères jusqu'à nous comme un héritage transmis par succession (ἀκολουθία) à partir des Apôtres à travers les saints qui se sont succédé » (III, 2,98; Jaeger 84, 27-85, 1). Mais le mot παράδοσις est appliqué aussi à des doctrines vénérables par leur antiquité, sans être proprement rattachées aux Apôtres. Ainsi, c'est une « antique tradition » qui nous fait voir le Père dans le Seigneur qui apparaît en *Is.* 6, 1 (*Ref.*, 192; Jaeger 393); c'est « par la tradition des Pères » que nous avons reçu la doctrine de l'ange et du démon gardiens (*Mos.*, II, 45); c'est « des Pères que nous avons reçu la doctrine de l'ange de la terre tentateur de l'homme » (*Cat.* 6; 25 B). C'est donc dans le même sens, semble-t-il, que nous devons interpréter le mot « tradition », quand Grégoire nous dit que la symbolique cosmique de la croix est traditionnelle.

Si nous rapprochons ces divers passages, une constatation s'impose: ils se réfèrent tous à l'apocalyptique judéo-chrétienne. C'est là que nous trouvons l'exégèse d'*Is.* 6, 1 comme se référant au Père, entouré du Fils et de l'Esprit, figurés par les séraphins [1]. C'est là que nous rencontrons la doctrine de l'ange et du démon gardiens (Hermas, *Prec.* VI, 2, 2-5). C'est de là qu'Athénagore et Irénée ont reçu la doctrine de l'ange de la terre, reprise par Méthode avant de l'être par Grégoire [2]. Le parallélisme des expressions montre qu'il en est de même de la symbolique de la croix. Aussi bien l'origine judéo-chrétienne de celle-ci apparaît-elle certaine [3]. Il est intéressant de rapprocher le passage sur le rattachement de la symbolique de la croix à une tradition concernant les choses cachées (κρυπτά) de celui où Grégoire nous montrait Paul ayant connu cette symbolique par une révélation concernant le secret (κρυπτόν). Car, aussi bien dans la tradition des Pères que dans la révélation paulinienne, sommes-nous référés à un certain type de spéculation, concernant les secrets du cosmos sacré, qui est une continuation dans le christianisme de l'apocalyptique judéo-chrétienne. Ainsi la symbolique cosmique de la croix se rattache-t-elle à une tradition archaïque, qui nous fait rejoindre la communauté des temps apostoliques.

Mais cette tradition, Grégoire paraît l'avoir reçue à travers des intermédiaires qui l'avaient déjà élaborée en fonction de la phi-

1. Voir *Théologie du Judéo-Christianisme*, pp. 185-192.
2. *Ibid.*, pp. 146-147.
3. *Ibid.*, pp. 303-315.

losophie stoïcienne. Et ici il nous paraît certain qu'il y a chez lui une dépendance par rapport à Irénée. Celui-ci écrit dans la *Démonstration apostolique*: « Par l'obéissance à laquelle il s'est soumis à la mort, en pendant au bois, il a détruit l'antique désobéissance commise sur le bois. Et parce que c'est le Verbe de Dieu tout-puissant lui-même qui, selon sa condition invisible, est répandu (διήκων) chez nous dans tout l'univers et qui embrasse (συνέχων) sa longueur et sa largeur, sa hauteur et sa profondeur (*Eph.*, 3, 18) — car c'est par le Verbe de Dieu que toutes choses ont été disposées et sont régies (ἐγκρατεῖται) — la crucifixion du Fils de Dieu s'est faite aussi selon ces dimensions, quand il a tracé la forme (σχῆμα) de la croix sur l'Univers, afin de montrer, grâce à la figure (σχῆμα) visible, l'action qu'il exerce sur le visible, à savoir que c'est lui qui illumine les hauteurs, c'est-à-dire ce qui est dans les cieux, qui contient la profondeur, ce qui est dans les régions souterraines, qui étend la longueur du Levant à l'Occident et qui gouverne comme un pilote la région d'Arcturus et la largeur du Midi »(34).

Il est certain que nous retrouvons ici la plupart des éléments de l'*Homélie sur le triduum pascal*: le thème stoïcien du Logos qui pénètre, contient et gouverne toutes choses; l'allusion à *Eph.*, 3, 18 et son rattachement aux dimensions de la croix; la référence de la symbolique de la croix à la divinité et à son omniprésence. La divergence porte sur l'exégèse de la longueur et de la largeur [1]. Elle porte surtout sur le fait que ce qu 'Irénée dit du Verbe, Grégoire le dit de la divinité—et cela en vertu de sa thèse fondamentale de l'unité d'ἐνέργεια. Mais il est difficile de penser que Grégoire ne dépend pas ici d'Irénée, surtout si l'on constate que sur d'autres points, comme celui de l'ange de la terre, il paraît s'inspirer de la *Démonstration apostolique* [2].

Aussi bien le fait que Grégoire connaisse Irénée et s'en inspire n'a-t-il rien d'étonnant. Nous nous souviendrons en effet que, dans le

1. Celle d'Irénée se retrouve textuellement chez Jérôme, *Com. Eph.*, II, 4; *P.L.*, XXVI, 490 D-491 A. Elle correspond à celle de l'Ancien Testament (*Job* 11, 5-8) et donc au sens littéral de *Eph.* 3, 18.

2. Saint Basile a pu aussi inspirer Grégoire, si le *Commentaire sur Isaïe* est de lui. Après avoir donné une première symbolique où la croix désigne les quatre directions de la terre, il continue: « Soit qu'une croix spirituelle (νοητόν) ait été tracée sur l'univers, avant la croix en bois, les quatre parties de l'univers étant rattachées au centre et la puissance centrale s'étendant aux quatre parties » (*P.G.*, XXX, 557 B).

Traité du Saint-Esprit, énumérant les témoins de la tradition, Basile cite en premier lieu Irénée (XXIX, 79). Et un peu plus loin il écrit: « Irénée, si proche des Apôtres, comment parle-t-il de l'Esprit dans son exposé contre les hérésies ? » Et il cite deux passages de l'*Adversus haereses*, V, 8, 2 et V, 9, 3. Le Père Pruche a par ailleurs retrouvé dans le même *Traité du Saint-Esprit* trois autres passages où Basile utilise le livre d'Irénée (XVI, 38; XVIII, 46; XXII, 53) [1]. Il est donc clair que l'*Adversus haereses* était connu de Basile. Et l'on sait que Grégoire partage pour une grande part la culture de son frère.

Nous avons au cours de ce chapitre rencontré divers types de σύμπνοια: celle des éléments à l'intérieur du monde matériel, celle des volontés à l'intérieur du monde spirituel, celle des créatures en tant que soutenues dans l'existence par l'Existant. Mais il y a une harmonie que nous nous attendions à rencontrer et qui ne s'est pas trouvée, c'est celle qui accorde le monde matériel et le monde spirituel. Ceci tient à une double raison. La première est que le mot σύμπνοια n'est pas employé pour la décrire. La seconde est que cette unité n'existe pas actuellement. En effet pour Grégoire elle a été brisée par le péché, qui a séparé le monde des hommes et le monde des anges. La reconstitution de cette unité est eschatologique. Elle constitue un thème de la pensée de Grégoire. Elle est décrite comme la συμφωνία, qui réunira à la fin des temps les deux parties de la création dans une harmonie sans dissonance. On notera sur ce point la différence avec Plotin, pour qui la chute et la remontée des âmes est un aspect de leur συμφωνία avec le tout (*Enn.*, IV, 3, 12, 16, 19, 21).

Ce thème est développé par Grégoire en relation avec divers lieux scripturaires. Le premier est celui de *Phil.*, 2, 10, où nous retrouvons la symbolique de la croix, mais comme désignant l'unité eschatologique des créatures, consonant dans une commune adhésion à l'être. La plus ancienne allusion se trouve dans le *De anima*. A Macrine qui rejette l'idée que l'habitat des morts est sous terre, Grégoire oppose que « l'Apôtre dit qu'à la restauration (ἀποκατάστασις) de l'Univers, toute la création intellectuelle se tournera vers le Créateur de l'Univers » (69 C) et nomme à cette occasion les infernaux en se référant explicitement à *Phil.* 2, 10.

1. Voir H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basileios von Plotin*, p. 37.

Macrine répond que le vrai sens du texte est que la création intellectuelle se divise en trois: les anges, les hommes unis au corps, les âmes séparées. Elle ajoute: « A moins qu'il n' y ait dans la création intellectuelle une autre nature que celles que nous avons dites et qu'on désigne par le nom d'esprits (πνεύματα), de démons (δαίμονας) ou par quelque autre » (71 A). Ces esprits sont déchus. Mais « une fois le mal éliminé à travers de longues périodes de siècles, tout sera dans le bien. Et par ceux-ci aussi la Seigneurie du Christ sera confessée d'une même voix (ὁμοφώνως) » (71 B)[1]. C'est « cette symphonie (συμφωνία) future de toute la création intellectuelle dans le bien » que décrit l'Apôtre dans *Phil.*, 2, 10 (71 A). Ce texte, sur lequel nous reviendrons, est curieux par son allusion à la confession de Dieu par les démons.

Dans d'autres passages, Grégoire se contente de partir de *Ph.*, 2, 10 pour affirmer la συμφωνία eschatologique. C'est le cas dans l' homélie *Sur le triduum pascal.* « Le grand Apôtre dit aussi que lorsque l'univers sera rempli de la foi et de la connaissance, celui qui est au-dessus de tout nom sera adoré au nom de Jésus-Christ par les célestes, les terrestres et les infernaux (*Phil.* 2, 10). A nouveau par ces mots il distribue l'adoration selon la forme de la croix. En effet le lot (λῆξις) hypercosmique accomplit l'adoration du Seigneur dans la partie supérieure de la croix, le lot cosmique dans les parties médianes, l'infernal correspond à la profondeur » (*Trid.*, 302, 2-10). Grégoire fait aussi allusion au texte de *Phil.* dans le *Discours catéchétique*: « Paul rend son idée encore plus claire, à mon avis, quand s'adressant aux Philippiens: Au nom de Jésus-Christ, dit-il, tout genou fléchit dans les cieux, sur la terre et dans les enfers. Là il comprend dans une seule et même dimension la traverse centrale, désignant par les mots « sur la terre » tout l'intervalle entre les célestes et les infernaux » (32; 81 C).

Mais c'est principalement quand il commente les psaumes que nous voyons Grégoire décrire la restauration de l'union entre l'hypercosmos et le cosmos dans une même louange de Dieu par l'élimination totale du mal dans le cosmos. Le thème de la louange commune amène ici une préférence pour les termes décrivant un choeur, comme συμφωνία et συνῳδία. Il apparaît dans les traités dès le *De Virginitate.* La virginité fait à nouveau « danser (χορεύειν) avec les puissances hypercosmiques» et « rétablit la symphonie

1. Voir aussi *Cat.*, 26, 69 B.

(συμφωνίαν) des êtres qui étaient séparés par nature » (*Virg.*, II, 3, 3, et 10). Les traités *Sur les Psaumes* le développent. La chose est d'autant plus intéressante que nous avons vu Grégoire y présenter le thème de l'harmonie des éléments en empruntant son vocabulaire à la fois à la σύμπνοια et à la συμφωνία. Ceci prouve que les deux registres sont chez lui apparentés et qu'il y a donc bien un parallèle entre l'harmonie au niveau du monde physique et au niveau du monde intellectuel. Il s'agit d'un commentaire du mot biblique *maeleth*, qu'il traduit χοροστασία: « Il fut un temps où toute la création intellectuelle formait un choeur, tourné vers l'unique coryphée du choeur et déroulant sa danse selon le rythme donné de là à son mouvement par le commandement. Mais le péché, en s'insinuant, rompit cette symphonie (συνῳδία) inspirée et, en faisant glisser les pieds des premiers hommes qui dansaient avec les anges en répandant le mensonge, provoqua leur chute, en sorte que l'homme fut arraché à la société (συνάφεια) des anges, la chute ayant rompu la chaîne » (II, 6; 86, 14-23). Le psaume signifie que « toute la création intellectuelle s'unira à nouveau aux vainqueurs dans la symphonie (συμφωνία) d'un choeur » (*ibid.*, 13-14).

Le thème apparaissait à la fin du premier traité, en développant tous les éléments: « Après la totale disparition du mal, tout sera saint dans les êtres et tout consonera (συμφωνήσει) dans la louange de Dieu » (I, 9; 68, 8-10). Il s'agit du commentaire du *Psaume* 150, dont on reconnaît les expressions: « Tout aura acquis l'immutabilité (ἄτρεπτον) par rapport au mal par une égale force dans la fermeté et élèvera ensemble (συνεπαίροντα) vers la majesté de Dieu le son de la bénédiction comme par la voix puissante d'une trompe. Lorsque toute la création sera rassemblée en un unique choeur (χοροστασία), à la fois les hypercosmiques et tous ceux qui sont en dessous, et qu'à la manière d'une cymbale la création intellectuelle et celle qui en est maintenant séparée et coupée par le péché exprimeront le même son par notre symphonie (συμφωνία), lorsque notre nature concourera avec celle des anges, alors la louange de tout souffle (πνοή) étendra à jamais la grâce et fera croître continuellement la béatitude par son augmentation » (I, 9; Mc Donough 68, 10-22). On relèvera le thème de la disparition totale du mal. Le passage est apparu comme un de ceux où Grégoire enseignait l'apocatastase. Il a été corrigé dans certains manuscrits, comme on le voit par l'apparat critique de Mac Donough (p. 68). Cette disparition du mal est la condition de la restauration du concert entre les deux parties

de la création que Grégoire, s'inspirant du psaume, compare aux deux parties d'une cymbale.

Cette image très caractéristique était développée par Grégoire un peu plus haut : « Le Psaume me paraît signifier l'union (συνάφεια) de notre nature avec les anges, quand il dit : Louez le Seigneur avec les cymbales retentissantes. En effet un tel concours (σύνοδος), je veux dire celui du monde angélique et du monde des hommes, lorsque la nature humaine sera restaurée dans son lot antique, réalisera le son délicieux de l'action de grâces par la rencontre (σύμπτωσις) des uns avec les autres. C'est ce que signifie le concours de la cymbale avec la cymbale. C'est une cymbale que la nature hypercosmique des anges ; c'est une autre cymbale de que création rationnelle des hommes. Le péché avait séparé celle-ci de celle-là. Lorsque la miséricorde de Dieu aura rassemblé (συνάπτειν) à nouveau l'une et l'autre ensemble, alors les deux en se rencontrant feront retentir cette louange, dont parle l'Apôtre : Toute langue confessera, aux cieux, sur la terre et dans les enfers que Jésus-Christ est Seigneur pour la gloire de Dieu le Père » (I 9 ; 66, 14-67, 1).

On voit ici comment la division bipartite de la création, chacune des deux parties ayant sa consistance propre, qui nous est apparue comme constitutive de la θεωρία de la création chez Grégoire, se retrouve dans son eschatologie. Celle-ci consiste bien à restaurer la création dans son état primitif. Or ce qui avait faussé cet état primitif, c'était la disparition de la louange de Dieu dans le cosmos. La louange de Dieu étant ce qui faisait l'union des deux parties de la création, sa disparition dans l'une brisait nécessairement l'unité du concert. Toute l'oeuvre rédemptrice avait donc pour objet de restaurer la louange de Dieu dans le cosmos, c'est-à-dire d'en éliminer le mal, qui n'est que la privation de cette louange. Ce sont les catégories fondamentales de la pensée de Grégoire que nous retrouvons ici dans une synthèse finale.

Le thème est repris par Grégoire dans le dialogue *Sur l'âme et la résurrection*. Le *Ps.* 117, 27 est interprété comme annonçant en figure « qu'il y aura une fête unique pour toute la création raisonnable, ceux qui sont de condition inférieure dansant avec ceux qui sont de condition supérieure dans la communion des biens » (XLVI, 132 C). Et plus loin : « Saint Paul dit la même chose plus clairement lorsqu'il parle de la symphonie (συμφωνία) de tout dans le bien, quand tout genou pliera au ciel, sur la terre et dans les enfers et que toute langue confessera que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire

de Dieu le Père (*Phil.*, 2, 10). La fête est la confession et la reconnaissance de l'Etre réel (τοῦ ὄντως ὄντος) » (136 A). Le mot συμφωνία n'est pas paulinien. Grégoire ici reprend le thème paulinien du rassemblement de tout dans le Christ en utilisant la vocabulaire hellénistique de la danse et du chant. Dans le sermon *Sur la Nativité*, Grégoire parlera à nouveau de « la symphonie (συμφωνία) rompue par le péché, la créature humaine ne célèbrant plus la fête avec la nature hypercosmique » (XLVI, 1129 A) ; et à la fin du même sermon de la συνῳδία eschatologique de toute la création avec référence à *Phil.* 2, 10 (1149 C) [1].

Nous avons dit au début de ce livre que l'objet de la θεωρία, de la connaissance scientifique de la création, était d'en dégager l'ἀκολουθία, l'ordre de développement. De son côté l'ἀκολουθία, l'enchaînement des causes, est lui-même déterminé par le σκοπός. Ce σκοπός, Grégoire le définit dans cette présentation de l'ensemble de sa pensée qui constitue le début du *De infantibus* : « Le but (σκοπός) des êtres est que dans toute la création la puissance transcendante soit glorifiée par la nature intellectuelle, ceux qui sont dans les cieux et ceux qui sont sur la terre étant unis les uns les autres dans la même fin (σκοπός) par le même acte (ἐνέργεια), je veux dire d'être tournés vers Dieu » (173 B-C). Cette union, cette συνάφεια, des hypercosmiques et des cosmiques, avait été brisée par l'irruption du péché, c'est-à- dire de l'ignorance de Dieu chez les cosmiques. Elle est restaurée par l'élimination du péché et de la mort opérée par le Christ. Ainsi l'hypercosmos et le cosmos redeviennent consonants dans une même louange de Dieu.

Cette étude de σύμπνοια nous permet à nouveau quelques remarques sur la pensée de Grégoire et ses sources. D'une part elle nous atteste un contact direct avec la pensée stoïcienne, dont Grégoire retient l'enseignement au niveau du monde matériel. Mais elle nous montre d'autre part une transposition de cette pensée stoïcienne que l'on retrouve d'une part dans la tradition néo-platonicienne, qui lui donne un sens ontologique, et d'autre part dans la tradition chrétienne asiate, qui lui donne un sens christologique. Enfin pour exprimer l'unification eschatologique des volontés dans

---

1. Voir aussi *Lum.* ; 241, 17-19 : la symphonie de la création cosmique et hypercosmique est déjà réalisée par le baptême ; *Pasch.*, 246, 14-16 : saints et impies glorifieront Dieu ensemble, les uns comme ils le faisaient déjà, les autres par nécessité.

l'adhésion à l'Etre, Grégoire se réfère à un autre vocabulaire d'origine pythagoricienne, celui de la συμφωνία. Ceci nous pose maintenant diverses questions sur les diversités de la création et sur leur unité finale, que nous allons aborder.

CHAPITRE IV

ÉLÉMENTS

La division de la création en deux parties, le κοσμός et les ὑπερκόσμια est une donnée permanente de la vision que Grégoire a des ὄντα. Elle revient comme une formule courante: « Dieu tient dans sa main toute la création cosmique (ἐγκόσμιος) et hypercosmique (ὑπερκόσμιος) » (*Or.*, 3; 1182 C). Ou encore « toute la création, sensible (αἰσθητός) et hypercosmique (ὑπερκόσμιος), tient son existence du Père, du Fils et de l'Esprit » (*Ref.*, 101). Ces deux réalités sont les deux parties de la cymbale cosmique qui glorifie son créateur (*Psalm.*, I, 9; 68). Cette représentation n'a pas à être cherchée dans une tradition philosophique. Elle paraît issue directement de la tradition chrétienne telle que l'exprime le symbole de Constantinople, parlant de Dieu « créateur des visibles et des invisibles ». Grégoire commente en effet la formule: « Toutes choses visibles et invisibles sont l'oeuvre du Verbe. Dans les visibles il y a tout le cosmos et tout ce qui est en lui, dans les invisibles il y a la création hypercosmique (ὑπερκόσμιος) » (*Ref.*, 165-166. Voir aussi *Maced.*; 108, 25-26; *Lum.*; 241, 17-18).

Nous parlerons d'abord de l'hypercosmique. La première remarque est de vocabulaire. Grégoire témoigne d'une rigoureuse cohérence dans l'emploi du mot ὑπερκόσμιος pour désigner l'une des deux parties de la création, celle des anges. Par contre le mot ne désigne jamais la nature divine. L'origine du mot est difficile à déterminer. Il n'apparaît pas dans la littérature païenne avant Jamblique (*Myst.*, II, 8). Il semble, d'après Clément d'Alexandrie que le mot soit d'origine gnostique et marque chez Basilide l'opposition du plérôme et du kénôme (*Strom.* II, 3, 10, 3; IV, 26, 165,3). C'est Clément lui-même qui paraît l'avoir repris, en en modifiant le sens et en l'appliquant au monde des anges opposé au monde des hommes: « Tout est l'oeuvre de la création de Dieu, le cosmos et les hypercosmiques » (IV, 26; 167, 1) [1]. Nous sommes ici dans le sens exact de Grégoire. Le mot se trouve par ailleurs dans l'*Homélie*

1. Voir K. Rahner, De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini qui acquivalet nostro conceptui entis supernaturalis, *Greg.*, 4 (1937) 426-431; de Lubac, *Surnaturel*, 1e éd. 332-335.

du Pseudo-Hippolyte. Cantalamessa ne paraît pas avoir raison d'y voir une création de celui-ci [1]. Mais ceci confirme l'apparition du mot dans le vocabulaire chrétien à la fin du Second Siècle en dépendance du gnosticisme. Il est utilisé par Hippolyte, par Origène, par Méthode. Mais chez Origène il désigne le monde divin et non le monde angélique (*Cels.*, VI, 19-20). Chez Grégoire il devient le terme propre et quasi exclusif pour désigner le monde angélique par opposition au κόσμος qui est le monde sensible où vivent les hommes.

L'hypercosmos a été créé avant le cosmos. C'est ce qu'enseigne clairement Grégoire dans *Cat.*, VI, 5. Le point le plus intéressant à retenir ici, c'est l'exégèse que donne à cet égard Grégoire des « eaux supérieures » de *Gen.*, 1, 3. C'est à cette exégèse qu'il a consacré son *Hexaméron*, où il prend partie contre son frère et maître Basile, comme nous l'avons vu. Le thème de ce traité est de montrer que ce que la *Genèse* désigne par les « eaux supérieures » est l'hypercosmos: « Nous conjecturons par la spéculation (θεωρία) supérieure que c'est le plérome des puissances intelligibles qui est signifié par les eaux d'en haut » (XLIV, 81 B-C). C'est sur cet hypercosmos que reposait l'Esprit (81 B). Le firmament qui est appelé ciel est la frontière de la création intelligible (81 C) [2]. C'est dans cette perspective que Grégoire interprète le troisième ciel dont parle Paul. La question est posée au début du traité (65 A) et résolue à la fin (121 C-D). Les deux premiers cieux correspondent à la sphère de l'air et à celle des étoiles: cet ensemble constitue le cosmos. Le troisième ciel est celui « qui est au-delà de l'enveloppe ultime des régions frontières de l'éther »: il constitue l'hypercosmos (121 C-D. Voir aussi XLIV, 1140 B-D).

L'hypercosmos contient le « plérome des créatures intelligibles », c'est-à-dire des anges. Cette définition des anges comme représentant le monde hypercosmique est fréquente chez Grégoire. L'expression se trouve déjà dans le *De Virginitate*, où il est question de « la nature hypercosmique » (II, 1, 11) et des « puissances hypercosmiques » (II, 3, 5), pour désigner les anges. Le *De Oratione* parle des « trônes, des principautés, des puissances, des dominations et de toute la puissance hypercosmique » (XLIV, 1168 B) [3].

1. *L'Omelia in S. Pascha dello Pseudo-Ippolito di Roma*, p. 379.
2. Voir aussi *Eun.*, II, 273; Jaeger 306.
3. Voir aussi *Mort.*; Heil, 38, 21-39, 2 où il est question « des beautés hypercosmiques et immatérielles, trônes, principautés, puissances, dominations, armées angéliques, ville d'en haut »; *Cant.*, 8; 255, 5; *Eun.*, II, 390, 393.

Les homélies *Sur le Cantique* emploient le même vocabulaire et parlent « de la nature intelligible (νοητή) et hypercosmique qui est appelée ville (par le Cantique) et où se trouvent les principautés, les dominations et les trônes assignés aux puissances » (6, ; 182, 5-8). Vers la même époque, le sermon *Sur l'Ascension* parle des « puissances hypercosmiques » (325, 23-24). Ce sont les puissances hypercosmiques, trônes puissances, principautés, dominations « qui sont symbolisées par les chérubins, les anneaux, les supports du tabernacle » (*Vie de Moïse*, II, 179). La diversité de ces noms n'implique pas différence d'essence, mais seulement d'activité (*Eun.*, III, 5, 63). Le mot ὑπερκόσμιος apparaît donc comme désignant chez Grégoire un ordre propre de la réalité, qui n'est ni le monde de Dieu, ni celui de la création sensible où apparaîtra l'homme, et qui constitue une des deux moitiés de la création.

L'hypercosmos est donc d'abord l'ensemble des puissances intelligibles, des anges. Mais il est aussi un lieu. Ceci constitue une différence avec Dieu, qui n'est aucunement localisable. Dans l'allégorie du tabernacle, le tabernacle est le symbole du Verbe « qui contient le tout en lui » (*V. M.*, II, 177). Plus précis est le *De professione christiana*: « L'Evangile, quand il nous commande d'être parfait comme notre père céleste ne me paraît pas désigner l'élément du ciel comme un habitat distinct de Dieu. Car la divinité est également en tout et pénètre (διήκει) toute la création semblablement, car rien ne demeure dans l'être séparé de l'Etant, mais la divine nature atteint toutes choses pareillement, embrassant tout en elle par sa puissance contenante » (138, 34-139, 4) [1]. Ainsi pour Grégoire, « ciel » employé à propos de Dieu a un sens purement métaphorique.

Au contraire les puissances hypercosmiques occupent une partie de la création qui, nous l'avons vu, est au-delà du cosmos. La nature de ce lieu est difficile à définir chez Grégoire: « La nature angélique incorporelle (ἀσώματος), qui est celle des invisibles, demeure dans les régions hypercosmiques (ὑπερκοσμίοις) et hyperouraniennes (ὑπερουρανίοις), parce que cet habitat a de l'affinité avec sa nature. En effet la nature intellectuelle (νοερά) est légère, pure, sans poids, mue harmonieusement (εὐκίνητος) et le corps céleste est léger, subtil et toujours en mouvement » (*Inf.*; XLVI, 173 A-B). Dans une description parallèle et de peu antérieure, Grégoire écrit:

1. Voir *Eun.*, III, 10, 4.

« Le lieu (χωρίον) convenable à la nature intelligible est la substance (οὐσία) subtile, rationnelle et mue harmonieusement, qui dans le domaine hypercosmique présente une parenté avec l'intelligible par la propriété de sa nature » (*Cat.*, 6; 25 C-D).

Dans le *De Oratione*, qui est antérieur, mais qui relève du même type de résumé, nous lisons « La nature intelligible, en tant que séparée du corps pesant, je veux dire dur et tendant vers la terre, occupe la partie supérieure demeurant dans des lieux légers et éthérés (αἰθεριωδέσι), dans la nature agile (ἐλάφρᾳ) et mue harmonieusement (εὐκινήτῳ) » (XLIV, 1165 B-C). L'interprétation de ce texte est difficile. D'une part l'hypercosmos est séparé du monde matériel, avec lequel il ne communique pas (*Hex.*, XLIV, 84 B). Il n'est pas l'éther, car celui-ci fait partie du monde matériel : et est l'élément le plus subtil du feu. Par ailleurs il paraît difficile de dire avec Jean Pépin, qui a étudié de près la question, qu'il s'agit d'une « matière intelligible »[1]. Car Grégoire distingue toujours fermement intelligible et matériel. Il ne parle jamais de lieu intelligible. S'il oppose souvent les deux parties de l'univers comme le sensible et l'intelligible, c'est parce que l'hypercosmos est l'habitat normal des intelligibles, tandis que le cosmos est celui des sensibles. C'est pourquoi il y aura un problème de la présence de l'homme, qui a une part intelligible, dans le cosmos.

La conception qui paraît la plus proche de celle de Grégoire est celle que nous trouvons chez Hiéroclès au début du V[e] siècle. Pour celui-ci il y a une hiérarchie d'êtres intelligibles, les dieux, les astres, les héros, les hommes, qui ont chacun un habitat propre et dont ils ne peuvent changer. Chaque « nature rationnelle a été créée avec un corps lumineux approprié » (26; Mullach 478), qui l'adapte à son habitat. Hiéroclès est postérieur à Grégoire. Mais comme l'a montré Theiler, il représente la tradition d'Ammonius. Cette tradition avait persisté à Athènes avec Longin à la fin du III[e] siècle jusqu'à Plutarque, à la fin du IV[e]. Elle est plus proche de Grégoire que le néo-platonisme de Porphyre et de Jamblique, qui ne connaît pas la fixité des natures, ou la philosophie d'Origène, qui est dans le même cas. Si l'on se souvient que le maître de Grégoire est Basile et que Basile a été étudiant à Athènes, la dépendance de Grégoire à l'égard de ce courant est possible[2].

1. *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, pp. 307-319.
2. Voir W. Theiler, *Forschungen zum Neoplatonismus*, 1-45; « Ammonios und Porphyrios », dans *Porphyre, Entretiens sur l'antiquité classique*, XII, p.

La pensée de Grégoire reste pourtant originale. D'une part il ne connaît pas une multiplicité d'habitats pour les intelligibles. Il n'y a pour lui que l'hypercosmos d'un côté, qui est l'habitat des puissances hypercosmiques, et le cosmos de l'autre, qui est l'habitat des sensibles. Par ailleurs il distingue radicalement l'hypercosmos et le cosmos, alors que pour Hiéroclès il s'agit de degrés divers du cosmos. Enfin il n'attribue pas à l'homme un corps lumineux, mais l'homme a par nature un corps matériel fait des quatre éléments. Il n'appartient pas au monde sensible par suite d'une chute, mais par un dessein divin que nous aurons à déterminer. Seule la condition animale, surajoutée à ce corps sensible, est en rapport avec la chute et rappellerait « la vie animale (ἄλογος) » surajoutée au corps immortel chez Hiéroclès.

Le second domaine de la création est le cosmos. Il est constitué à partir des quatre éléments. Grégoire rejette avec les stoïciens la doctrine du cinquième élément (*Hex.*, 80 D). Ces éléments sont faits de la combinaison des qualités, froid et chaud, sec et humide, etc. (*Hex.*, 69 C). Ceci encore vient de la physique aristotélicienne et stoïcienne. Les éléments se transforment les uns les autres par la modification des qualités. Mais ici intervient un élément intéressant. Pour les aristotéliciens et les stoïciens [1], de même que pour Philon [2], cette transformation des éléments les uns dans les autres s'opère sous la forme d'une échelle réversible : le feu se transforme en air, l'air en eau, l'eau en terre et réciproquement la terre devient eau, etc. . . . Pour Grégoire il s'agit d'un mouvement cyclique. Le feu devient air, l'air eau, l'eau terre, la terre feu. Grégoire donne comme exemples de cette dernière transformation le silex, le feu produit par le fer, celui produit par le bois. Cette conception se trouve chez Basile (*Hex.*, 4; 92 A), avec l'exemple du silex; dans les *Homélies clémentines*, dont on sait que la dernière rédaction est du IV[e] siècle (XX, 7, 6-7). Dans le *De natura hominis*, de Némésius, les deux conceptions sont juxtaposées (616 C – 617 A).

L'insistance avec laquelle Grégoire développe cette théorie dans l'*Hexaméron* montre à la fois qu'elle était neuve et qu'elle était

93; J. Daniélou, « Grégoire de Nysse et l'école d'Athènes », *R.E.G.*, 80 (1967), pp. 395-401.
1. Voir Marie Laffranque, *Posidonius*, p. 307.
2. Voir Ursula Früchtel, *Die Kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, pp. 57-61.

pour lui importante. Elle confère un caractère cyclique (Basile, *loc. cit.*) au mouvement des éléments: « Ainsi la transformation (ἀλλοίωσις) des éléments les uns dans les autres ne nous apparaîtra pas boiter (σκάζειν), mais sa loi s'enchaîne (δεσμεῖται) avec suite (δι' ἀκολούθου), montrant le changement (τροπή) de l'un dans l'autre comme la genèse (γένεσις) de celui en qui se fait le changement et la restauration (ἀποκατάστασις) progressive à partir de celui qui était à l'origine » (113 A). On retrouve ici toute une série d'expressions, ἀκολουθία, τροπή, ἀποκατάστασις, qui relèvent de la physique de Grégoire. Elles sont stoïciennes. Mais le système constitue une variante du stoïcisme.

Les éléments s'organisent par ailleurs dans l'univers en fonction du mouvement et du repos qui sont les deux principes de l'opposition et de l'harmonie du cosmos (*Op.*, 1; XLIV, 128 A-B). Ceci est platonicien [1]. Il y a deux sortes de κίνησις, le mouvement local et le changement d'ordre. Le ciel qui est constitué de feu est le plus mobile selon le mouvement local. Mais il est en même temps le plus immuable selon la τάξις (*Hex.*; XLIV, 117 D). L'ordre des sphères est immuable (*Psalm.*, I, 3; 31-32). Au contraire la terre est l'élément le plus immobile selon le mouvement local, mais le plus mobile selon le changement d'ordre. C'est le domaine de l'ἀταξία, du désordonné.

On remarquera que Grégoire n'est pas arrivé tout de suite à cette représentation qui distingue la question de la τροπή cyclique des éléments les uns dans les autres, au niveau de la combinaison des qualités, et leur hiérarchie immuable, au niveau de l'opposition de la στάσις et de la κίνησις. Dans le *De Opificio* en effet nous le voyons confondre encore les deux questions. Il y établit en effet une opposition entre le feu qui est à la fois le plus mobile selon le mouvement local et le plus immuable selon le changement qualitatif et la terre qui représente l'inverse (XLIV, 129 C-D). Les homélies *Sur les béatitudes* opposent de même le périgée, qui est le domaine de la τροπή, et le mouvement ordonné du ciel (XLIV, 1292 C). C'est dans le traité *Sur l'Hexaméron* que Grégoire souligne que c'est au niveau de la τάξις que le ciel s'oppose à la terre. Et ceci pour montrer que nul élément matériel, pas même le feu, n'est soustrait à la τροπή, en sorte de réserver à Dieu seul l'ἄτρεπτον.

On voit pourquoi dans *Sur l'Hexaméron* Grégoire s'oppose à la thèse de Basile qui acceptait la doctrine posidonienne de l'ἐκπύρωσις. Cette doctrine soulignait une absorption progressive des autres éléments dans le feu et donc une évolution dans le cosmos. Or la thèse de Grégoire est que le cosmos est le domaine de l'éternelle répétition, d'un mouvement cyclique qui équivaut à une sorte d'immobilité (*Eccl.* 1; 286, 1-8). Comme nous le verrons le progrès est au contraire le caractère de l'esprit. La division de la réalité se constitue en fonction de la τροπή. Dieu est l'ἄτρεπτον, l'esprit créé est le changement historique, la matière est le changement cyclique. C'est pourquoi il importait à Grégoire de réduire toutes les formes du mouvement de la matière au mouvement cyclique. Il le fait d'abord au niveau du mouvement local, de la κίνησις: le mouvement des astres est en ce sens éternelle répétition. Il le fait aussi—et c'est là son originalité—au niveau du mouvement qualitatif, de l'ἀλλοίωσις: la combinaison des qualités constitue un mouvement cyclique dont les éléments sont la manifestation.

On ajoutera que cette perspective met l'accent sur l'irréductibilité des éléments les uns avec les autres. Ils ont chacun leur place dans le cosmos. Cette place est conçue sous la forme d'une hiérarchie ascendante, qui va de la terre au ciel. Cette hiérarchie s'établit selon la position du lourd et du léger, le feu étant le plus léger et la terre le plus lourd (XLIV, 129 A-B). C'est le thème des lieux. Nous ne sommes plus ici dans une perspective stoïcienne, mais dans une autre conception. Celle-ci paraît représenter une tradition platonicienne, continuée par le jeune Aristote et le néo-pythagorisme. On remarquera qu'elle est liée chez Grégoire au thème musical de la συμφωνία.

On voit donc bien ici comme la physique stoïcienne lui a servi à dépasser les thèses platoniciennes pour sa conception du cosmos. Cette physique stoïcienne, il la dégage de toutes les implications métaphysiques qu'elle avait prise. Il la réduit à une explication purement scientifique. Il est en cela très proche de Panétius. Par ailleurs il garde un aspect de la cosmologie platonicienne. Mais ici encore il purifie cette théorie de la στάσις/κίνησις de ses implications philosophiques. Il la réduit à une pure physique. Sa tâche est de désacraliser ces vues. Il revient à la pure science. Ceci ne l'empêche pas de reprendre les catégories stoïciennes et platoniciennes, la σύμπνοια et la συμφωνία, sur un plan théologique. Mais c'est dans une transposition totale, qui distingue radicalement les deux domaines.

1. *Soph.*, 250 a-e. Voir aussi Calcidius., *In Tim.*, 22.

Nous avons jusqu'à présent les deux dimensions de la création: l'hypercosmos avec ses habitants, les anges; le cosmos avec les siens, les animaux. C'est alors que va se poser le problème de l'homme. Que la question se soit présentée ainsi pour Grégoire, nous en avons la preuve dans cette partie centrale de son œuvre que constituent le traité *Sur l'Hexaméron* et celui *Sur la création de l'homme*. Le premier nous décrit le cosmos, son ἀκολουθία progressive, son caractère cyclique. Le second nous montre l'apparition de l'homme. Une phrase du *De infantibus* résume cette présentation: « Une parole de l'enseignement inspiré déclare qu'une fois toutes choses amenées par Dieu à l'existence, l'homme a été placé sur la terre, avec une nature mêlée de principes hétérogènes, l'essence divine et intelligible ayant été mêlée à une part (μοῖρα) prélevée (συνερανισθεῖσα) pour lui de chacun des éléments (στοιχεῖα). Et il a été fait par le Créateur en vue d'être une ressemblance (ὁμοίωμα) vivante (ἔμψυχον) de la puissance divine et transcendante » (XLVI, 172 D). Et Grégoire de citer *Gen.*, I, 27. Ceci nous décrit l'ordre de la création. Dieu a créé d'abord le ciel avec les anges qui l'habitent. Il a créé ensuite le cosmos, formé des quatre éléments. L'homme vient en dernier. Il participe de la nature des anges, mais par son corps il appartient au cosmos. Enfin il est image du Dieu transcendant.

La question est celle de la présence de l'homme, qui est apparenté aux anges, dans le monde terrestre: « Quant à la cause (αἰτία) de la création de ce vivant, certains de ceux qui nous ont précédés (τινες τῶν πρὸ ἡμῶν) l'ont donnée. La création tout entière étant divisée en deux (διχῇ), comme dit l'Apôtre, le visible et l'invisible, par l'invisible est désigné l'intelligible et incorporel, par le visible le sensible et le corporel. Tout l'univers étant donc divisé en ces deux domaines et la nature angélique et incorporelle, qui est celle des invisibles, demeurant dans les régions hypercosmiques et hyper-célestes, du fait que cet habitat correspond à leur nature (la nature intellectuelle en effet est subtile, pure, sans pesanteur (ἀβαρής) et mobile (εὐκίνητος) et le corps céleste subtil (λεπτόν), léger (κοῦφον) et en perpétuel mouvement (ἀεικίνητον), la terre d'autre part, qui est le dernier des sensibles n'étant pas adaptée et appropriée au séjour en elle des intelligibles (qu'y aurait-il de commun en effet entre ce qui est léger et sans poids et ce qui est lourd et pesant ?), en sorte que la terre ne fût pas absolument privée (ἄμοιρος) du séjour de l'intelligible et de l'incorporel, c'est en vue de cela (τούτου

χάριν), que, par une prévoyance (προμήθεια) bienveillante l'existence humaine a été instituée, la part (μοῖρα) terrestre étant modelée (περιπλασθεῖσα) autour de l'essence intelligible et divine de l'âme, en sorte que par sa parenté (συμφυΐᾳ) avec ce qui est pesant et corporel, l'âme puisse vivre de façon adaptée à l'élément terrestre, ayant quelque chose de connaturel (συγγενές) et d'apparenté à la substance de la chair » (173 A-B).

Nous avons ici un des textes les plus importants de l'anthropologie de Grégoire. Avant d'en préciser le sens, il importe de le rapprocher de deux textes parallèles. Le premier se trouve dans le *Discours Catéchétique*. Nous y avons déjà fait allusion. Grégoire expose d'abord qu'il y a une distinction essentielle dans la création entre l'intelligible et le sensible. Mais de même que Dieu a voulu un mélange entre les éléments sensibles, « la Sagesse divine a inventé un certain mélange et combinaison, afin que tout participe également au bien et qu'aucun des êtres ne soit privé (ἀμοιροίη) de la nature supérieure. Or le lieu propre de la nature intelligible est l'essence subtile et mobile (εὐκίνητος), qui par sa condition hypercosmique a une grande affidnité de par sa nature propre avec l'intellectuel. Mais une Providence (προμήθεια) plus haute a voulu opérer un mélange de l'intelligible et du sensible ». Ce mélange est réalisé dans l'homme. Ainsi « le terrestre est élevé par son union au divin et une seule grâce pénètre (διήκει) toute la création dans une égale dignité, la nature d'en bas étant mêlée à la nature hypercosmique » (VI, 2-4). On remarquera les analogies de vocabulaire entre ce texte et le précédent. De plus l'idée essentielle est la même. La présence de l'esprit dans le corps terrestre n'est pas le résultat d'une chute, mais une économie providentielle. Et cette économie consiste à ce que la dignité de l'intelligible soit présente aussi dans le cosmos, comme elle l'est dans l'hypercosmos. Mais, comme il y a opposition entre l'intelligible et le sensible, ceci apparaît comme un mélange de contraires. Cette dernière idée n'est pas dans le *De infantibus*.

Un plus ancien texte se rattache au même thème. Grégoire part de la division de la nature douée d'intelligence (λογική) en incorporelle et incarnée, la première étant celle des anges, la seconde celle des hommes. « La nature intelligible (νοητή), en tant que séparée des corps pesants, occupe la part d'en haut, séjournant dans les régions subtiles de l'éther (αἰθερώδεις) dans une nature mobile et rapide (εὐκίνητος); l'autre, à cause de la parenté de notre corps

avec le terrestre, qui constitue comme un sédiment (ὑποστάθμη) de boue (*Phaed.*, 109 c), a nécessairement pour lot la vie sur la terre. Je ne sais ce que la volonté divine a voulu disposer par là, peut-être apparenter (οἰκειοῦν) toute la création avec elle-même, pour que la condition d'en bas ne soit pas privée des hauteurs célestes, ni le ciel complètement privé (ἀμοιρήσειε) des choses de la terre, en sorte que la participation de chacun des éléments (στοιχεῖα) à ce qui est dans l'autre, ait lieu par la création de l'homme, l'intellectualité de l'âme, qui semble apparentée aux puissances des cieux, demeurant dans des corps terrestres et cette chair terrestre émigrant (συμμετοικιζομένης) avec l'âme dans le lieu céleste à la consommation (ἀποκατάστασις) des choses » (*Or.*; 1165 C-D).

Ce texte présente des contacts certains avec les deux précédents. On notera cependant quelques traits particuliers. Il y a d'abord la présence de termes platoniciens (ὑποστάθμη, *Phaed.*, 109 c). Ce caractère platonicien reparaît dans la suite du passage avec συνερρύη et κοῖλα (*Or.*; 1168 A; *Phaed.*, 109 c). Par ailleurs la raison de la présence de l'esprit dans le corps terrestre est essentiellement le mélange des contraires, c'est-à-dire la présence de l'intelligible dans le lieu terrestre avec lequel il n'a pas d'affinité—et la présence du sensible dans le lieu céleste avec lequel il n'a pas d'affinité. Or cette explication un peu forcée devient secondaire dans la *Catéchèse* et disparaît dans le *De Infantibus*. Par ailleurs Grégoire suggérait dans le *De Oratione* qu'il y avait une autre explication possible (1165 D). Or cette nouvelle explication apparaît dans la *Catéchèse* et prend toute la place dans le *De Infantibus*. Ceci est important pour l'ordre de nos textes. Le *De Oratione* est des années 378-379, où Grégoire est obsédé par la théorie du mélange, qu'il développe pour la matière dans le *De Opificio*. La *Catéchèse* est de 385-386. Le *De Infantibus* un peu postérieur. Balâs n'a pas vu que le *De Oratione* était de la même période que le *De Opificio*, (*op. cit.* p. 48).

On rapprochera du texte du *De Oratione* un passage plus bref du *De beatitudinibus*, qui est un peu antérieur: « Il y a deux éléments (στοιχεῖα) dans la création, répartis pour l'habitat de la nature rationnelle, la terre et le ciel. La terre est le lieu de ceux qui ont pour lot la vie dans la chair, le ciel des incorporels. Si nous partons d'ici, nous émigrerons (μετοικισθησόμεθα) au ciel » (8; 1300 D). On retrouve dans ce texte le mot στοιχεῖον pour désigner non l'un des quatre éléments qui constituent le cosmos, mais le cosmos d'un

côté et l'hypercosmos de l'autre [1]. On trouve également le thème de « la migration » dans le ciel. Ce vocabulaire ne se retrouve pas dans les textes ultérieurs. Il confirme que ces deux groupes d'homélies sont de la première période de la vie de Grégoire, antérieurement au *De Opificio* et à ses recherches cosmologiques.

Cette doctrine concernant la place de l'homme dans le cosmos est-elle originale chez Grégoire? Il est intéressant de noter que dans le *De infantibus* il déclare la tenir de « certains (τινες) de ses prédécesseurs ». Il est très rare que Grégoire indique ses sources. L'indice est d'autant plus précieux. Cette source ici ne saurait être un philosophe païen, car dans ce cas Grégoire, nous l'avons vu, parle toujours de « sages » (σοφοί) (*Anim.*, 28 B) ou de « la philosophie du dehors » (ἡ ἔξωθεν φιλοσοφία) (*Anim.*, 17 B, 29 B). L'expression « prédécesseurs » ne peut désigner que des écrivains juifs ou chrétiens. Grégoire l'emploie à propos d'Origène dans le *De Opificio* (229 B), à propos de Philon dans la *Vie de Moïse* (τινες τῶν πρὸ ἡμῶν) (II, 191). Origène l'employait à propos de Philon (*Com. Matth.*, XVII, 17; *Sel. Ex.*; *P.G.* XII, 285 A). On remarquera d'autre part que dans la *Catéchèse*, à propos de la même doctrine, il écrit: « Nous avons reçu des Pères un enseignement que voici » (25 B). C'est donc du côté des écrivains juifs ou chrétiens que nous devons chercher.

Or une recherche sur les auteurs qui nous présentent quelque chose d'analogue nous amène à Philon. Philon, dans le *Det.* expose que l'homme participe à la fois de la nature des animaux et de la nature divine (82). Puis il développe l'idée que Dieu n'a pas fait pour le corps « une vue capable de voir le Dieu invisible », mais qu'« il lui a insufflé pour cela quelque chose de sa propre divinité ». Ceci commente *Gen.*, 1, 27. Il ajoute alors: « La divinité invisible a marqué de ses empreintes l'âme invisible afin que la région terrestre (περίγειον) elle-même ne soit pas privée (ἀμοιρήσῃ) de l'image de Dieu » (86). L'idée rejoint celle de Grégoire. Il s'agit que la région terrestre ne soit pas privée de la connaissance de Dieu. Le vocabulaire même est commun. Le verbe ἀμοιρεῖν se trouvait en effet dans les trois textes de Grégoire que nous avons mentionnés. Or il se retrouve dans notre texte. C'est un verbe assez rare. Leisegang ne l'a pas relevé dans son *Lexique de Philon*. Le rapprochement est d'autant plus frappant et paraît indiqué une dépendance littéraire.

1. Voir aussi *Prof.*, 138, 24-25.

Ajoutons que notre passage présente d'autres points de contact avec le *Quod deterius*. Dans les deux cas, le but de la création de l'homme est de rendre l'image de Dieu et la vision de Dieu présentes dans le κόσμος. Ce n'est donc pas la théorie du mélange, mais celle de la vision de Dieu qui est exprimée. Grégoire développe longuement ce second point dans l'argument suivant, nous le verrons. L'influence de ce passage de *Det.* se retrouve par ailleurs dans d'autres textes de Grégoire. Ainsi il écrit dans le *De Opificio*: « Puisqu'une des choses qui caractérisent la divine nature est l'incompréhensibilité de son essence, il est nécessaire qu'en ceci aussi l'image (εἰκών) soit imitation de l'archétype (ἀρχέτυπον) » (11; 156 B). Or nous lisons dans le *Quod deterius* « que l'archétype (ἀρχέτυπον) est à ce point invisible que même son image (εἰκών) ne peut être visible » (87). L'idée se retrouve ailleurs dans Philon (*Op.*, 69; *Leg.*, I, 91). Mais elle est plus proche littérairement de Grégoire dans *Det.* Par ailleurs Philon voit dans l'aptitude à la vision de Dieu donnée à l'âme quelque chose qui ne tient pas à la nature même de l'âme, mais à une participation à la vie de Dieu. Or ceci se retrouve dans la *Catéchèse* de Grégoire.

Par ailleurs le *De infantibus* montre l'influence d'autres passages de Philon que celui du *Det.* Grégoire écrit que dans l'homme « la substance divine et intelligible a été mêlée à la part (μοῖρα) prélevée sur chacun des éléments (ἑκάστου τῶν στοιχείων) » (172 C-D). Ceci rappelle très étroitement la doctrine du *De Opificio* de Philon: « Tout homme par son intelligence est uni au Logos divin et par la constitution de son corps il est uni au monde entier, chacun des éléments apportant sa part (μέρος) » (146). La différence est évidemment ici que pour Philon le Logos correspond au monde intelligible, alors que pour Grégoire il relève de la divinité transcendante. Le thème des « mamelles de la terre » qui apparaît plus loin dans le *De infantibus* (182 B) vient aussi du *De Opificio* (133).

Ainsi notre thème est certainement exposé par Grégoire en dépendance de Philon. Ceci n'a rien qui doive nous étonner. Grégoire connaît l'œuvre de Philon. Il fait de lui deux mentions explicites dans le *Contre Eunome*. La première concerne le style de Philon que Grégoire compare à celui d'Eunome: « (Eunome), suivant son procédé de style habituel, réunit, pour les coudre ensemble, les lambeaux de formules toutes faites (λεξίδια), qui traînent dans les carrefours. Voici le pauvre Isocrate qui se ronge à nouveau,

arrachant brin à brin les mots et les figures pour en composer son ouvrage et il arrive aussi que l'Hébreu Philon agisse de même, récoltant pour lui dans ses propres travaux les formules toutes faites » (III, 5, 24; Jaeger, 168, 13-18). Trois choses ici sont à noter: la mention explicite de Philon d'abord; la connaissance que Grégoire a du style de Philon, ce qui implique la connaissance directe de son œuvre; enfin le jugement sévère à l'égard de Philon. Ce qui paraît ici visé est le réemploi par Philon des mêmes formules toutes faites.

La seconde citation porte à nouveau sur les rapports de Philon avec Eunome, mais cette fois au plan doctrinal. Grégoire cite une phrase d'Eunome: « Le Dieu le plus éminent (ἐξοχώτατος), antérieur à toutes les autres réalités, qui sont toutes engendrées (γεννητά), dispose souverainement (κρατεῖ) de sa propre puissance (δύναμις) ». Grégoire continue: « Le texte est transféré à la lettre de Philon l'Hébreu à son propre texte par notre logographe et celui qui en a envie peut trouver dans les œuvres mêmes de Philon la preuve manifeste du larcin d'Eunome. Dans le cas présent, j'ai signalé cela non tant pour accuser notre logographe de manquer de mots et d'idées personnelles, que parce que je veux montrer aux lecteurs la parenté des doctrines d'Eunome et des textes juifs. En effet le texte de Philon ne se serait pas trouvé adapté à la lettre aux idées d'Eunome, s'il n'y avait pas également une parenté de sa pensée avec la sienne. Il est possible en effet de trouver chez l'Hébreu la phrase: « Dieu antérieur à toutes les réalités, qui sont toutes engendrées », et la suite: « . . . dispose souverainement de sa propre puissance », a été prise du Néo-Judaïsme et ajoutée » (III,7, 8-9; Jaeger, 217, 17-218, 5).

Le texte pose plusieurs questions. La première est évidemment de savoir où se trouve la citation de Philon dans l'œuvre de celui-ci. Jaeger ne l'a pas trouvé « à la lettre », mais cite deux passages, où elle est quant au sens et quant, en partie, aux mots. Ce sont *Migr.* 183 et *Leg.* III, 175. Il s'agit de la transcendance de Dieu (ὁ θεός) par rapport à tous les γεννητά, dont fait partie le Logos. Par ailleurs la formule ὅσα γεννητά est philonienne (*Praem.* 28). Aussi bien on remarquera que Grégoire renvoie aux « oeuvres » de Philon et non à un ouvrage déterminé, malgré son insistance à souligner qu'il s'agit d'une formule littérale. La seconde question est évidemment de savoir si l'accusation portée par Grégoire contre Eunome d'avoir utilisé Philon est fondée. Ceci demanderait une

étude des sources de la théologie d'Eunome. On remarquera enfin que pour la seconde partie de la phrase, Grégoire renvoie au Néo-Judaïsme. Qu'entend-il exactement par là ? Il est vraisemblable que ce soit l'arianisme lui-même qu'il désigne de ce nom.

Par ailleurs l'influence de Philon sur Grégoire est certaine. On l'a montré en ce qui concerne ses traités de spiritualité. Le Père Aubineau l'a établi pour le *De Virginitate*; je l'ai montré pour la *Vie de Moïse*. Mais ce qui nous intéresse ici est la question de l'anthropologie. Or il est certain que Grégoire s'est inspiré du *De Opificio* de Philon en ce domaine. Celui-ci traite d'abord de la création du monde matériel. Ceci, Grégoire le résume ici en un chapitre de son *De opificio*. Ce sera l'objet de son traité *Sur l'Hexaméron*. Je note toutefois que, dans cette description du développement du monde matériel, Philon souligne que « même si le Créateur a tout créé d'un seul coup (ἅμα), les êtres créés n'ent ont pas moins eu un ordre (τάξις). Or l'ordre c'est la suite (εἱρμός) et l'enchaînement (ἀκολουθία) de ce qui suit et de ce qui précède » (28). Les mêmes idées reparaissent plus loin avec ἀκολουθία (65) et ἅμα (67). Or nous avons remarqué que ces idées se trouvent dans le traité *Sur l'Hexaméren* de Grégoire. Il expose d'abord que tout a été créé ensemble (ἀθρόον) et qu'ensuite la réalité s'est déployée selon un enchaînement (εἱρμός) et un ordre (τάξις). Quant au mot ἀκολουθία, il revient constamment dans le traité. La préoccupation de dégager l'ἀκολουθία dans le récit biblique de la création est l'idée majeure du traité de Grégoire. Elle est plus importante chez lui que chez Philon. Mais il semble bien que ce soit de Philon qu'il la tienne.

Les deux problèmes qu'examine d'abord Grégoire, en ce qui concerne l'homme, sont les raisons pour lequelles il apparaît après le monde matériel et la signification du pluriel: Faisons l'homme à notre image. Or ces deux problèmes sont aussi ceux qu'aborde d'abord Philon, quand il arrive dans son traité à la création de l'homme. En ce qui concerne l'apparition de l'homme au terme de la création, l'analogie est frappante. Philon (78) explique que Dieu a préparé (προηυτρεπίσατο) le monde pour recevoir l'homme. Il énumère terre, fleuve, mer et air. Il montre Dieu comme un hôte (ἑστιάτωρ) qui accueille son invité à un banquet (συμπόσιον). Il montre que le monde est donné à l'homme pour être objet de jouissance (ἀπόλαυσις) matérielle et de contemplation (θεάματα). Or tout ceci se retrouve littéralement chez Grégoire: προηυτρέπισεν; terre, îles, mer et ciel (132D); ἑστιάτωρ; πανδαισίαν, au lieu de

συμπόσιον; ἀπόλαυσις et θεατής (133 A-B). Il paraît impossible qu'il n'y ait pas ici dépendance littérale.

Le commentaire de: « Faisons l'homme . . . » marque par contre une opposition. Philon l'interprète dans le sens que, l'homme étant un être mixte, Dieu n'est auteur que de ce qui, en lui, est principe de bien et donc qu'il s'est associé des collaborateurs pour le créer (72-75). Grégoire tire argument du passage pour montrer l'unité de nature des trois personnes divines: c'est donc au Fils et à l'Esprit que Dieu s'adresse. Mais ici, c'est dans le voisinage immédiat de Grégoire que nous avons une allusion formelle à Philon. Il se trouve qu'à la fin de ses homélies *Sur l'Hexaméron*, Basile discute le: « Faisons l'homme . . . », et il prend explicitement Philon à partie: « Où est le Juif qui naguère, quand la seconde personne paraissait mystérieusement sans se révéler clairement encore, luttait contre la vérité ? Il prétend que nombreux sont les personnages auxquels s'adresse la parole divine. C'est aux anges présents autour de lui qu'il aurait dit: Faisons l'homme » (9; 204 A-205 B). Basile ensuite attaque les Eunomiens. Grégoire, qui connaît le texte de Basile, a laissé de côté la réfutation de Philon. Il a retenu celle d'Eunome qui était d'actualité immédiate en 379.

Je relève que cette polémique contre Philon se retrouve dans les homélies *Sur l'origine de l'homme*, restituées à Basile. E. von Ivanka a essayé de montrer qu'elles étaient de Grégoire de Nysse. Ceci paraît impossible, car sur des points essentiels, la définition de l'homme comme microcosme (II, 14; XLIV, 293 B), la distinction d'εἰκών et d'ὁμοίωσις (I, 15-17), elles présentent des positions que Grégoire rejette. Par contre, les raisons de les attribuer à Basile sont sérieuses [1]. Elle se présentent comme faisant suite à des homélies *Sur l'Hexaméron* (I, 1). Plus encore elles font allusion à l'exégèse de *faciamus*, qui y était donnée (I, 3). Elles ont des traits basiliens caractéristiques, en particulier par leur caractère moralisant, et leur exégèse littérale. Or, à deux reprises, elles présentent un caractère polémique. D'une part, à propos du septième jour, l'auteur critique les spéculations arithmétiques sur le nombre sept. Or ces spéculations tiennent une place considérable dans l'ouvrage de Philon (89-129). D'autre part, dans une leçon du récit de la création de l'homme, on lit: « Ne crois pas que ce passage sur la création de l'homme soit une reprise (ἐπανάληψις),

1. Voir l'allusion à la faiblesse de la voix (I, 20).

quoiqu'il paraisse à certains, mais c'est plutôt la continuation (ἀκολουθία) ininterrompue de ce qui avait été auparavant commencé » (XXX, 53 A). Or, dans le *De opificio*, Grégoire présente au contraire la seconde création comme une reprise (ἐπανάληψις) de la première (181 A). Il paraît bien que Basile mettait en question la distinction de la double création chez Philon et que Grégoire revient à la position de Philon contre Basile.

Ce qui se dégage de ces remarques est que : 1°) Basile et Grégoire ont certainement connu le traité de Philon ; 2°) qu'ils ont à son égard deux positions différentes. Basile en parle d'une manière exclusivement critique. Grégoire, au contraire, s'en inspire pour une bonne part. L'opposition apparaîtra particulièrement à propos des deux récits de la création. Or ceci n'a rien que de très naturel. En effet, dans la préface de son traité *Sur l'Hexaméron*, en 380, Grégoire, tout en affirmant qu'il ne veut être qu'un disciple de son frère, ne cache pas que délibérément il se sépare de lui dans sa conception de l'exégèse et qu'il veut donner à son traité un caractère plus rigoureux (ἀκολουθία) que n'avaient les *Homélies* de Basile. Et dans cette recherche de l'enchaînement du récit de la *Genèse*, il s'inspire de la méthode de Philon.

La première description de l'homme que donne Grégoire aux chapitres IV et V est plus développée que celle que donne Philon dans les §§ 68-71 et assez différente. On remarquera toutefois deux choses. D'abord, Grégoire comme Philon déclare que c'est par son esprit que l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu. De plus, à ce moment, Philon ne pose pas la question de la double création, celle du modèle intelligible et celle de l'homme concret. Il la posera à propos du second récit. Or Grégoire procède de même. C'est au chapitre XVI qu'il abordera la question. En second lieu, Grégoire paraît ici se séparer volontairement de Philon. Le thème de celui-ci est que « le rôle que joue le guide suprême dans le monde entier, il semble que l'intellect humain le joue dans l'homme » (69). Or ceci est la comparaison du microsome et du macrocosme, que Grégoire rejettera explicitement plus loin (177 B).

Mais il est curieux qu'au terme de ces deux chapitres, Grégoire ajoute une phrase très proche du texte philonien : « Le divin voit tout, entend tout, pénètre (διερευνᾶται) tout. Toi aussi tu appréhendes les réalités par l'ouïe et la vue et tu les recherches et les pénètres par l'esprit » (137 C). Or Philon écrit de l'esprit humain : « Il est lui-même invisible, alors qu'il voit tout . . . Par les arts, par la science,

il marche à travers les terres et les mers, scrutant (διερευνώμενος) ce qu'il y a dans l'un et l'autre élément » (69). Et ceci est à la suite de la phrase où Philon établissait un parallèle entre l'intellect divin et l'intellect humain. Certes, c'est là un thème familier à la philosophie hellénistique, comme l'a montré entre autre Festugière [1]. Mais le fait qu'il se trouve dans un passage de Philon, que Grégoire a sûrement connu, peut nous donner à penser que c'est de lui qu'il le tient dans le contexte du *De opificio*.

Les chapitres VI à XV du *De opificio* ne correspondent à aucun degré aux §§ 89-134 de l'ouvrage de Philon. Philon y traite du septénaire. Grégoire des rapports de l'âme et du corps. Il utilise là une source différente. Mais le chapitre XVI nous remet à nouveau en présence d'un parallélisme avec les §§ 134-135 de Philon. D'une part, c'est à propos de *Gen.* 2, 7, que Philon aborde la question des deux récits de la création de l'homme. Or, Grégoire fait de même au chapitre XVI. D'autre part, Philon traite alors de la dualité de l'homme historique, qui est l'image du Logos par son esprit, du monde matériel par son corps. Il emploie à cette occasion une formule intéressante : « On pourrait dire que l'homme est aux confins (μεθόριος) de la nature mortelle et de la nature immortelle » (135). Le mot μεθόριος ne se trouve pas appliqué à la conduite humaine dans le traité *Sur la Création de l'homme*, mais on trouve l'équivalent de sa signification (181 B-C). L'absence du mot est donc ici secondaire. Et ceci d'autant plus que le mot se trouve souvent dans l'œuvre de Grégoire pour désigner à la fois l'appartenance de l'homme au monde sensible et au monde intelligible et l'ambivalence de sa liberté entre les deux domaines. Nous y reviendrons.

Reste qu'ici une dernière question se pose. Est-il certain que Grégoire ait utilisé directement le texte de Philon ou existe-t-il des intermédiaires ? Certains cas parallèles doivent nous rendre prudents. Calcidius fait explicitement allusion à Philon à propos de la doctrine de la double création et de celle de l'homme créé en dernier. Or il est sûr, comme Waszink l'a établi, que les chapitres 276 et 278 du *Commentaire du Timée* sont empruntés par Calcidius au *Commentaire sur la Genèse* d'Origène. C'est donc Origène qui citait Philon et c'est à travers lui que Calcidius le mentionne. De même pour Némésius. Nous avons dans 512 B, une brève synthèse de

1. *Le Dieu cosmique*, p. 609-610.

l'enseignement de « Moïse », comprenant la préparation du monde pour l'homme et le rôle de μεθόριος de celui-ci entre le sensible et l'intelligible. Ceci est certainement une allusion à Philon, d'autant que par la suite les deux doctrines sont à nouveau rapportées aux Ἑβραῖοι (526 A; 513 B). Mais il s'agit plutôt d'une sorte de résumé de la doctrine philonienne que d'une dépendance du texte même de Philon [1]. Et Jaeger paraît avoir raison, quand il pense qu'ici encore le *Commentaire* d'Origène est intermédiaire, d'autant que les thèmes origénistes abondent dans le passage (513 C).

On peut souligner cette dépendance d'Origène sur un point très précis. Némésius observe que l'usage de la viande, ignoré de l'homme au Paradis, lui a été concédé après son exil hors du Paradis (516 B). Il est notable que la même doctrine se trouve dans les homélies basiliennes *Sur l'origine de l'homme* (II, 6). Or ceci vient d'Origène. La doctrine se trouve textuellement dans les *Homélies sur la Genèse* (I, 17) et Origène ajoute qu'il en expliquera plus à propos les raisons en son lieu. C'est au *Commentaire sur la Genèse* qu'il renvoie certainement. Aussi bien Procope de Gaza nous a conservé le passage du *Commentaire* (1, 29). Plusieurs autres thèmes, communs à Némésius et à Philon, se trouvent dans Origène: ainsi le thème de l'homme microcosme (533 A; *Hom. Gen.* I, 12), en relation avec le corps de l'homme, qui se retrouve chez Basile (Origin., II, 14). Certains contacts avec Philon restent cependant frappants: le thème platonicien de l'homme, plante céleste (533 B; voir *Det.*, 85), celui de l'esprit humain qui parcourt tout l'univers (533 A; voir *Opif.* 69-70 et *Det.*, 87-90), celui des quatre éléments dont est fait le corps humain (516 C).

Qu'en est-il en ce qui regarde Grégoire ? Il connaissait certainement le *Commentaire* d'Origène. Basile avait utilisé celui-ci dans ses homélies *Sur l'Hexaméron* et *Sur la Création de l'homme*. A la rigueur, les thèmes philoniens que nous trouvons dans le *De opificio* pourraient venir par Origène. Mais deux raisons nous feraient pencher pour une connaissance directe de l'œuvre de Philon. La première est l'ordonnance même du traité qui ressemble à celle du traité de Philon. On peut dire qu'il s'agit de l'ordre même de la *Genèse* et que le *Commentaire* d'Origène devait suivre le même ordre.

1. Dans un passage de Philon, Moïse est dit μεθόριος θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ... τῶν ἄκρων ἐφαπτόμενος (*Somn.*, II, 188). Or le même texte de Grégoire présente Moïse comme μεθόριος τῆς τρεπτῆς καὶ τῆς ἀτρέπτου φύσεως ... μεσιτεύει τοῖς ἄκροις (456 B).

Mais nous avons vu que Grégoire souligne ce souci d'ἀκολουθία et s'inspire en cela de Philon. La seconde est que Grégoire présente des contacts littéraires avec Philon qui paraissent exclure qu'il ne le connaisse qu'à travers les résumés qu'en avait pu donner Origène et qu'on trouve chez Calcidius et Némésius. Comme par ailleurs, dans le *Contre Eunome*, il critique le style de Philon en connaisseur, l'usage des traités de Philon et donc du *De opificio* apparaît comme très vraisemblable. Même sans cela, c'est-à-dire même si c'est à travers le *Commentaire* d'Origène, la présence d'éléments philoniens dans le traité de Grégoire est incontestable.

Cette influence de Philon sur Grégoire nous conduit à une conclusion intéressante. Le problème de Grégoire a été, disions-nous, de concilier une vue optimiste de la création matérielle conforme à la Bible et pour laquelle il s'inspire du stoïcisme avec une conception dualiste de la distinction radicale de la matière et de l'esprit d'origine platonicienne. Or ce problème avait déjà été celui de Philon. Philon lui offre ainsi un précèdent sur lequel il peut s'appuyer. Ceci ne veut pas dire que cette dépendance soit servile. D'une part, nous l'avons vu, Grégoire rejette la conception philonienne du Logos comme correspondant au monde intelligible. Pour lui le Logos appartient au monde transcendant et le monde intelligible est celui des anges. Par ailleurs Grégoire s'intéresse plus que Philon au monde matétiel et s'inspire directement pour le décrire de sources stoïciennes et aristoté liciennes. Mais on ne peut contester les analogies de leurs deux projects. C'est bien l'entreprise de Philon que Grégoire reprend quatre siècles plus tard avec le double acquis de l'apparition du christianisme et des progrès de la philosophie.

Nous pouvons tirer de cette étude deux conclusions concernant l'originalité de Grégoire dans sa cosmologie et son anthropologie. La première concerne l'ἀκολουθία selon laquelle se déploient les étapes de la création. Grégoire écarte aussi bien une vue idéaliste, qui verrait dans le monde sensible une dégradation de l'intelligible, qu'une vue évolutioniste qui le ferait au contraire surgir au terme. L'ordre de la création est pour lui d'abord celui du monde angélique et de son habitat, puis celui du monde matériel et des vivants, enfin celui de l'homme qui vient en quelque sorte compléter et activer ce développement en rendant l'esprit—et donc la connaissance de Dieu- présent dans le cosmos, comme il l'est dans l'hypercosmos.

Ainsi se trouve justifié le paradoxe de la condition humaine. Cette situation paradoxale posera à l'homme des problèmes, qui sont ceux que nous aurons à examiner. Mais du moins sa signification est-elle établie et sa place dans l'ἀκολουθία de la création déterminée. Les catégories platoniciennes, liées au schéma d'une hiérarchie ascendante, sont projetées dans une perspective historique qui les présente comme les moments d'un développement.

En second lieu, on remarquera l'importance donnée par Grégoire à la démonstration du caractère cyclique du monde de la matière. C'est à établir ce point qu'il consacre le traité *Sur l'Hexaméron*. Celui-ci est une prise de position contre Basile qui acceptait l'idée d'un cosmos en évolution. Pour Grégoire au contraire le mouvement du monde est perpétuelle répétition. Corsini a pensé voir là une influence de la position de Panétius, opposée à celle de Posidonius. Mais peut-être n'est-il pas nécessaire d'admettre cette improbable connaissance par Grégoire de Panétius. Philon ici encore peut être la source. Dans le *De incorruptibilitate mundi*, il défend la thèse de l'immutabilité du cosmos régi par la loi de la perpétuelle transformation des éléments les uns dans les autres. Une fois de plus Grégoire reprend une thèse de Philon contre Basile. Par là Grégoire montre l'irréductibilité du monde de la matière et du monde de l'esprit à partir des deux formes de la τροπή. C'est donc bien à nouveau à cette catégorie fondamentale qu'il revient. Il y a trois ordres de réalité, Dieu qui est ἄτρεπτος, l'esprit qui est animé du mouvement historique, la matière qui est animée du mouvement cyclique. L'esprit est présent dans la matière mais il lui est irréductible. L'esprit créé est donc intermédiaire entre l'ἄτρεπτος divin et la τροπή cyclique.

CHAPITRE V

CHANGEMENT

Le problème de la mutabilité (τροπή) est au cœur de la pensée théologique de Grégoire de Nysse. C'est en fonction de ce problème que sa doctrine de l'homme se définit en effet dans sa double dimension. D'une part, l'homme se distingue de Dieu par le fait que celui-ci est immuable et que l'homme est changeant. C'est la conséquence immédiate du fait que Dieu est incréé et que l'homme est créé. C'est également en fonction du mouvement que l'esprit créé s'oppose à la matière. L'un et l'autre sont soumis au mouvement, en tant que créés. Mais leur opposition sera celle de deux types de mouvement, le mouvement linéaire et le mouvement cyclique. Une description totale de l'être créé peut donc être faite en fonction de la notion de τροπή.

Par ailleurs c'est également en fonction de cette question que va se poser le problème du mal dans la double référence qu'il a chez Grégoire. C'est la mutabilité congénitale de la liberté et non la liberté comme telle qui rend le mal possible. Et cette mutabilité étant radicale, le problème se posera de savoir si le mal n'est pas inévitable. Ceci amènera Grégoire à poser la question du « bon mouvement ». Cet enracinement du mal dans la mutabilité ontologique qui, affecte la créature comme telle, se concrétisera au niveau de la nature humaine, à la fois intelligible et sensible, dans la tension de la liberté entre deux orientations. Mais cette tension se retrouvera à nouveau être une tension entre deux sortes de mouvement, et le mal se trouvera concrètement déterminé pour l'homme dans le fait de sa configuration au mouvement cyclique, qui caractérise le monde biologique.

Nous avons centré cette étude sur le mot τροπή, encore que d'autres expressions entrent en ligne de compte. Ceci avait l'avantage, d'une part, de nous fournir deux repères précis. Le mot apparaît chez Grégoire dans les traités dogmatiques, *Sur la Création de l'homme* (380), *Contre Apollinaire* (382-383) et *Discours catéchétique* (vers 385), en relation avec la distinction de Dieu et du monde, avec l'intégrité de la nature humaine du Christ et avec l'origine du mal. Il apparaît dans les traités de spiritualité, *Sur les Inscrip-*

tions des Psaumes (vers 376-378), *Sur la Perfection* et *Sur le Cantique* (vers 390), en relation avec la doctrine de la vie spirituelle comme progrès perpétuel. Par ailleurs le terme permettait de montrer sur un point nouveau, comme nous l'avions fait pour σύμπνοια, la dépendance de Grégoire par rapport au vocabulaire et à la pensée stoïcienne, sans doute ici avec la philosophie de Posidonius et de Panétius, dont on a déjà relevé à plusieurs reprises l'influence sur son œuvre [1].

Le mot τροπή présente chez Grégoire des sens non-techniques qui relèvent du vocabulaire courant. Ainsi il désigne les changements de temps: « Celui qui s'occupe des changements (τροπάς) de temps ne s'occupe pas de la résurrection (ἀνάστασις) ». C'est là un sens très courant. Le thème désigne aussi les variations d'humeur. On le trouve par ailleurs chez Grégoire pour désigner le changement du sang en sperme dans la génération « Le changement qualificatif du corps ainsi disposé par la nature a produit telle sorte de vivant. Ces changements de la génération (τροπὰς γεννήσεως) sont évidents pour les hommes » (*Eun.*, III, 6, 31). Le sens paraît bien assuré par référence par exemple à Hippolyte, *Elenchos*, XVII, 17 (il s'agit de l'*Apophasis Megalè*): « Dans l'homme le sang tourne en sperme, dans la femme en lait. Le changement (τροπή) de l'homme est génération (γένεσις), celui de la femme nourriture de l'engendré ».

Dans un sens technique le mot appartient à la physique de Grégoire et plus particulièrement à sa théorie des éléments. Ceux-ci se transforment perpétuellement: « Toutes choses sont inclinées (νεύοι) les unes vers les autres dans le monde des phénomènes et la nature conspire (σύμπνεοι) avec elle-même dans les propriétés des contraires. En effet le mouvement (κίνησις) ne se fait pas seulement selon le changement local (τοπικὴ μετάστασις), mais consiste aussi dans la mutation (τροπή) et l'altération (ἀλλοίωσις) » (*Op.* 1; 129 C). Ainsi la τροπή désigne la modification qualitative en face du mouvement. Plus spécifiquement, cette mutation des éléments les uns dans les autres présente chez Grégoire un caractère cyclique: « La transformation (ἀλλοίωσις) des éléments les uns dans les autres n'est pas boiteuse, mais le changement (τροπή) de chaque (élément) dans un autre est la génération (γένεσις) de celui dans lequel il est changé (μετεβλήθη), jusqu'à la restauration (ἀποκατάστασις) à

1. E. Corsini, « Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaeméron de Grégoire de Nysse », *S.P.*, I, 94-103.

partir de celui-ci de ce qui était au début » (*Hex.*, 113 A). C'est ainsi que ce changement n'est pas boiteux, mais constitue une succession ordonnée (δι 'ἀκολούθου) (*ibid.*). Remarquons que nous trouvons dans ce contexte la plupart des mots clefs de la pensée de Grégoire: ἀκολουθία, σύμπνοια, τροπή, ἀποκατάστασις.

Le contexte est celui de la physique stoïcienne. Chrysippe écrit: « La puissance (δύναμις) éternelle (le feu) a une nature telle qu'elle se meut vers le bas, vers le changement (τροπή), et à partir du changement (τροπή) vers le haut, de façon parfaitement cyclique (κύκλῳ), détruisant tout en elle-même et restaurant (ἀποκαθιστᾶσα) tout à nouveau à partir d'elle-même selon une suite ordonnée » (Fg. 413; S V F II, 136-137) [1]. Grégoire, à la suite de Panétius, rejette l'ἐκπύρωσις qu'implique la pensée de Chrysippe. Mais le vocabulaire reste celui de la physique stoïcienne [2].

Les mêmes expressions se retrouvent dans un texte des *Homélies Clémentines*, dont les sources stoïciennes sont évidentes et dont la conception est très proche de celle de Grégoire: « L'air, sous l'action de l'esprit (πνεῦμα) incorporel qui le pénètre (διήκων), s'étant transformé (τραπείς) en rosée et condensé devient eau, l'eau en se congelant devient pierre et terre, les pierres frottées produisent le feu. Ainsi par changement (μεταβολή) et mutation (τροπή) l'air étant d'abord devenu eau finit, à travers des mutations (τροπῶν), en feu » (XX, 6, 5-6). Plus loin le texte développe cette perpétuelle transformation de la matière sous l'action de la puissance qui la pénètre: « La puissance (δύναμις) de Dieu, lorsqu'elle le veut, transforme (μετατρέπει) la substance (οὐσία) du corps en ce qu'elle veut et produit une réalité consubstantielle (ὁμοούσιος) à la mutation (τροπή) présente » (XX, 7, 6-7).

Sur le plan philosophique, τροπή appartient aussi au vocabulaire stoïcien. Il désigne chez Chrysippe la mobilité de l'esprit, l'hégémonikon, qui le fait se tourner vers le bien et le mal et devenir ainsi raison ou passion: « Les Stoïciens pensent, écrit Plutarque (*Vit. Moral.*, 3 et 7), que l'élément passible et irrationnel n'est pas séparé par une différence de nature du rationnel, mais que c'est la même partie de l'âme, qu'ils appellent esprit ou hégémonikon, qui, changeante (τρεπόμενον) et mobile, devient vice ou vertu. La

1. Voir τροπή dans le même contexte chez Marc-Aurèle, X, 7, 5.
2. Voir Philon, *Congr.*, 105. L'analyse aristotélicienne des divers mouvements est différente (III *Phys.*, III, 1, 200 b). Elle connaît quatre espèces de mouvement et non deux. Elle n'use pas de τροπή.

passion n'est pas autre que la raison, mais il s'agit du changement de la raison vers l'un ou l'autre. » On trouvera de même chez Sénèque: « Passion et raison n'ont pas un siège particulier, ce ne sont que des modifications (mutatio = τροπή) de l'esprit en l'un et en l'autre ». (*De Ira*, I, 8, 3). Cet emploi de τροπή se trouve chez Philon d'Alexandrie: « L'esprit présente d'incessants changements (τροπαί) vers le bien ou le mal » (*Sacr.*, 137. Voir *Mut.*, 57). La mutabilité de l'esprit n'est qu'une forme de l'universel changement. C'est le mot de Marc-Aurèle: « Tout est mutation (πάντα τροπαί) » (VII, 2). Mais la mutation des corps concerne la substance même (οὐσία), celle de l'esprit les dispositions (γνωμή). Ceci se retrouve dans l'exposé stoïcien des écrits pseudo-clémentins (*Hom.*, XX, 5, 9) [1]. On rencontre un vocabulaire analogue dans l'exposé que Méthode d'Olympe prête à son adversaire dans le *De libertate*. Il n'y a pas de changement (ἀλλαγή) de l'οὐσία, mais une τροπή des qualités: c'est là l'œuvre du créateur (*Aut.*, 10-11).

C'est cette signification que reprend Grégoire. Elle apparaît dans un de ses premiers ouvrages, les traités *Sur les Psaumes*: « L'homme se trouve dans l'altération (ἀλλοίωσις) et le changement (τροπή) et ne demeure jamais dans le même état, soit qu'il s'élève vers le bien, soit qu'il tombe de la participation du bien » (I, 7; 46, 2-4). Grégoire continue: « Puisque, étant changeants, vous êtes déchus du bien, faites usage du changement (τροπή) même pour le bien. Et revenez à cela même d'où vous êtes tombé » (*Ibid.*, 46, 24-26). Grégoire reprend l'idée un peu plus loin: « (Le texte) contient un enseignement sur le muable (τρεπτός) et l'immuable (ἄτρεπτος), à savoir que celui-ci demeure toujours ce qu'il est, tandis que l'autre devient toujours ce qu'il n'est pas. C'est là en effet le changement (τροπή) que le passage (μετάβασις) de ce en quoi on est à ce en quoi on n'est pas » (I, 8; 52, 21-24) [2]. Et Grégoire fait allusion à la chute et au retour (ἐπιστροφή).

Enfin commentant le titre du *Ps.* 44: « Ὑπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων, il écrit: « Ce texte me paraît signifier que seulement la divine nature est supérieure au changement (τροπή) et à l'altération (ἀλλοίωσις). En effet, on ne voit pas en quoi elle pourrait changer (τροπή): elle

1. Voir A. Orbe, *Estudios Valentianos*, I, 2, pp. 710-726.
2. Il est curieux de noter que cette dernière formule est en réalité la définition du mouvement local. Nous lisons en effet dans *Fat.*, 163 C: « Il y a une seule définition (ὅρος) du mouvement pour tout ce qui se meut par déplacement (μεταβατικῶς), le passage (μετάστασις) de ce en quoi on est à ce en quoi on n'est pas ».

ne peut accueillir aucun mal, ni se tourner vers aucun bien, car il n'y a rien, qui soit meilleur qu'elle, vers quoi elle se tournerait. Mais nous, hommes, étant dans le changement (τροπή) et l'altération (ἀλλοίωσις) à l'égard de l'un et de l'autre, nous devenons pires ou meilleurs par notre activité changeante (ἀλλοιωτική) . . . Puis donc que par le changement (τροπή) nous nous sommes portés vers le mal, nous avons besoin d'un bon changement (ἀγαθὴ ἀλλοίωσις), afin que par là s'accomplisse pour nous le passage (μεταβολή) au meilleur » (IX, 4; 79, 6-19) [1].

Cette affirmation de la mutabilité radicale de l'esprit est un trait stoïcien. Dans la tradition platonicienne l'esprit est de soi immuable. Les τροπαί sont les vicissitudes qui caractérisent le monde sensible (*Enn.* I, 1, 9). Pour Grégoire ce n'est pas en tant que liberté que la volonté de l'homme est nécessairement muable. Mais ce n'est pas non plus en tant que cette liberté est engagée dans le monde sensible [2]. Nous verrons que ce second aspect n'est pas étranger à la pensée de Grégoire. Mais il n'est pas le plus important. Et ce n'est pas lui qui fonde ultimement la mutabilité. Cette mutabilité radicale, Grégoire en trouve le principe ailleurs. Elle est la conséquence de la condition créée de la liberté. Car la création est déjà un mouvement, un passage du non-être à l'être. Et ce caractère affecte dans sa totalité la liberté créée qui reste toujours apparentée (συγγενές) au mouvement.

C'est là ce que Grégoire explique dans le traité *Sur la création de l'homme*. Grégoire pose d'abord que l'homme, étant image de Dieu, doit à la fois lui ressembler et en différer: « Quelle différence y a-t-il donc entre la Divinité et ce qui est à sa ressemblance ? Ceci exactement: l'une existe sans création (ἀκτίστως), l'autre vient à l'existence par création. La différence de cette propriété a pour conséquence (ἀκολουθία) à son tour d'autres propriétés. On admet universellement que la nature incréée est aussi immuable (ἄτρεπτον) et toujours identique à elle-même, et que la nature créée ne peut subsister sans changement (ἀλλοίωσις). En effet le passage (πάροδος) du non-être à l'être est un mouvement (κίνησις) et un changement (ἀλλοίωσις) du non-étant venant à l'être par la volonté de Dieu. Alors donc que l'une est identique et permanente, l'autre, produite

1. Voir Didyme, *In Zach.*, II, 233.
2. Sur τροπή chez Hiéroclès (= Ammonius Sakkas), voir Theiler, « Ammonius der Lehrer des Origenes », *Forschungen zum Neoplatonismus*, pp. 25 et 42.

par création, a commencé à exister par un changement (ἀλλοίωσις) et garde une affinité avec cette mutabilité (τροπή) » (XLIV, 184 C-D) [1].

Ceci est repris par Grégoire dans le *Discours Catéchétique*. Il rappelle ici encore que l'homme est à l'image de Dieu par sa liberté. Puis il continue: « Mais il est nécessairement de nature changeante (τρεπτή). En effet, il n'était pas possible que celui qui tenait l'origine de son existence d'une altération (ἀλλοίωσις), ne soit pas totalement changeant (τρεπτός). La venue (πάροδος) du non-étant à l'être est en effet une altération (ἀλλοίωσις) puisqu'elle est un passage de la non-existence (ἀνύπαρξιν) à l'existence (οὐσία) par la puissance divine. D'ailleurs le changement (τροπή) se trouve nécessairement dans l'homme, puisque, d'une part, il est une imitation de la nature divine et que, de l'autre, s'il ne présentait pas avec elle de différence, il serait entièrement identique à ce à quoi il ressemble. Or la différence de ce qui a été fait à l'image et de son modèle consiste en ce que l'un est immuable (ἄτρεπτος) par nature et que l'autre n'est pas ainsi, mais que venant à l'existence par un changement ((ἀλλοίωσις), comme on l'a dit, il demeure changeant (ἀλλοιούμενον) et non complètement dans l'être » (21; XLIV, 57 D-60 a).

C'est dans cette perspective que Grégoire rencontre la question de la τροπή dans sa discussion avec Apollinaire. L'enseignement de l'Ecriture est que « la nature divine, demeurant toujours immuable et inaccessible au changement, vient dans la nature muable et changeante, afin par sa propre immutabilité de guérir notre penchant (τροπή) vers le mal » (Müller, 133) [2]. A cela Grégoire oppose la doctrine d'Apollinaire qui « attribue au Verbe une certaine divine incarnation (θεία σάρκωσις), signifiant je ne sais quelle mutation (τροπή) de la divinité, passant de sa nature simple et sans composition à la grossièreté da la chair » (*ibid.*) [3]. En réalité, « la divinité est immobile par rapport au changement (τροπή). Elle ne peut être modifiée ni en pire, ni en mieux. C'est la nature humaine prise par le Christ qui use du changement (τροπή) vers le mieux, passant de la corruptibilité à l'incorruptibilité, de l'éphémère au permanent, du corporel et du circonscrit à l'incorporel et à l'incirconscrit » (Müller, 223).

1. Voir aussi *Contr. Eun.*, III, 6; Jaeger, 214, 5-6.
2. Voir *Epist.*, 3, 15; Pasquali, 24. Voir Gesché, *La Christologie du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura*, pp. 252-262.
3. Voir Basile, *Epist.*, 262, qui fait allusion à une doctrine analogue. Voir aussi *Contr. Eun.*, III, 2, 31; 62.

C'est à partir de là que Grégoire répond à son adversaire: « Qui ne sait que tout ce qui se trouve dans la création est également inférieur à la nature inaccessible et incompréhensible, si bien que le changement (τροπή) est le même que l'on dise que le divin s'est changé en créature ou en esprit (νοῦς). Ainsi, si Apollinaire pense que le fait d'être dans l'esprit (ἐν νῷ) implique mobilité (τροπή), il témoigne par là même que le fait d'être mêlé à l'homme sans l'esprit ne peut non plus être exempt de changement pour celui qui subit ce mélange. Mais s'il n'a pas été changé en devenant chair, encore bien davantage est-il demeuré immuable (ἄτρεπτον) en s'étant uni à l'esprit (νοῦς). Si donc il accuse comme un changement (τροπή) le fait d'être dans l'esprit, l'union avec la chair n'échappe aucunement non plus à l'accusation de changement » (Müller, 228) [1].

Ce lien nécessaire entre la condition de créature et la mutabilité, qui permet de distinguer radicalement l'incréé et le créé, est aussi ce qui permet de fonder la possibilité du mal. L'être incréé, étant immuable, ne peut être sujet au mal. Sa suffisance dans l'être entraîne sa suffisance dans le bien. Il ne peut acquérir une perfection, puisqu'il possède toute perfection, et il ne peut perdre aucune perfection, puisque en lui la perfection est identique à l'essence même. Au contraire, l'être créé, parce qu'il ne possède pas l'existence par essence, ne possède pas non plus le bien par essence. Et dès lors la possibilité de perdre le bien lui est congénitale. La liberté créée implique une instabilité foncière qui l'empêche d'être jamais immobile et qui fait du changement la loi même de son être. Or le changement ici est essentiellement l'aptitude à choisir entre le bien et le mal.

Dans le *Discours Catéchétique*, Grégoire expose ce principe: « La nature incréée (ἄκτιστος) n'est pas capable du mouvement (κίνησις) selon la mutabilité (μεταβολή), le changement (τροπή) ou l'altération (ἀλλοίωσις); par contre tout ce qui vient à être par création a de l'affinité (συγγενῶς) avec le changement (ἀλλοίωσις), du fait que la

1. Voir aussi *Pasch.*, 262, 3. De même Ps. Athanase, *Contr. Apoll.*, *P.G.*, XXVI, 1088 D: « Toute créature est suspecte de changement (τροπή) »; Didyme, *Antirrh.*, *P.G.* XXIX, 712 A; Philon, *Op.* 151: « Rien n'est fixe (βεβαῖον) dans la création, mais les choses mortelles reçoivent nécessairement mutations (μεταβολαί) et changements (τροπαί) »: ceci à propos du péché d'Adam. On trouve le raisonnement inverse chez Diodore de Tarse, pour qui tout ce qui est soumis à la mutation (τροπή) est créé. Voir H. A. Wolfson, *The Eternity of the World*, H T R, 59 (1966), p. 352.

substance (ὑπόστασις) même de la créature a commencé par le changement (ἀλλοίωσις), le non-étant étant passé à l'existence par la puissance de Dieu » (6; XLV, 28 C-D). Ce raisonnement sert ici à expliquer le péché de Satan, donc la première apparition du mal. Elle a été possible, parce que Satan est une créature (*ibid.*) et donc que sa liberté est muable. Le même thème revient à propos du péché originel: « Puisque seul est inaltérable (ἀναλλοίωτον) par nature celui qui ne tient pas son origine (γένεσις) d'une création et que tout ce qui existe en dehors de la nature incréée est venu à l'existence à partir du non-être, ayant dès l'origine commencé d'être par un changement (τροπή), les créatures continuent toujours d'avancer par altération (ἀλλοίωσις) » (8; XLV, 40 B).

Comme l'a justement remarqué N. A. Norris, Grégoire montre par là que la liberté de choix entre le bien et le mal n'est pas constitutive de la liberté comme telle. Celle-ci est essentiellement l'autonomie, qui est le propre de la nature intellectuelle, image de Dieu. Elle est une perfection. « D'où vient le choix de l'homme pour le mal ? Pour Grégoire cette possibilité est enracinée dans la mutabilité essentielle de l'homme, qui résulte de sa nature de créature... La liberté de choix n'est pas un caractère essentiel de la raison comme telle. Mais elle est la conséquence d'une faiblesse inhérente à sa nature de créature. La vraie nature de la raison elle-même se manifeste seulement dans sa participation à la divinité. »[1] Ainsi la possibilité du mal n'est pas liée à la liberté comme telle, mais à la condition de la liberté. Et cette condition est pour Grégoire la condition même de la créature.

On peut se demander d'où vient chez Grégoire ce lien entre la mutabilité foncière de tout ce qui n'est pas Dieu et le fait que tout ce qui n'est pas Dieu soit créé. Il semble que ce soit chez Origène que cette idée apparaisse clairement: « Du fait que les natures rationnelles, que nous avons dites créées à l'origine, ont été créées, alors qu'auparavant elles n'existaient pas, par là même qu'elles n'existaient pas et qu'elles ont commencé d'être, elles sont venues à l'existence changeantes (convertibiles = τρεπτοί) et muables (mutabiles = ἀλλοιωτοί), parce que tout ce qui en fait de valeur était dans leur substance ne s'y trouvait pas naturellement, mais était opéré par un don de leur créateur » (*Princ.*, II, 9, 2; 16)[2]. On remarquera qu'une doctrine voisine se retrouve chez Némésius

1. *Manhood and Christ*, p. 54.
2. Voir aussi IV, 4, 8; 360.

« L'homme est nécessairement libre et changeant (τρεπτόν); changeant, parce que créé (γενητός), libre parce que rationnel (λογικός). Ainsi ceux qui reprochent à Dieu de n'avoir pas fait l'homme incapable de mal, mais de l'avoir fait libre, ne se rendent pas compte qu'ils l'accusent de l'avoir fait rationnel. En effet, toute nature rationnelle est nécessairement et libre et changeante de par sa nature même » (41; *P.G.*, XL, 776, 2 B). La mutabilité foncière de l'être créé explique comment le mal a été possible: l'esprit créé ne possédant pas l'être par essence, mais par don, ne possède pas non plus le bien par essence, mais par don, et donc peut le perdre.

Cette position constitue incontestablement une acquisition remarquable de la doctrine de la liberté de choix. En la rattachant à la condition de créature, Origène montre que le choix est intérieur à la liberté elle-même, non en tant que liberté, mais que liberté créée. Mais ceci va par ailleurs soulever une difficulté qu'Origène n'a pas résolue. Si la possibilité de choisir entre le bien et le mal est une conséquence nécessaire de la condition créée de la liberté, cette possibilité fait partie de la condition même de cette liberté. Celle-ci dès lors possède en elle une faiblesse secrète, qui la mine et empêche que la possession du bien lui soit jamais garantie. Cette possession impliquerait en effet une stabilité qui lui est ontologiquement étrangère[1]. C'est la question que pose Grégoire: « Comment est-il possible de réaliser la permanence et l'immutabilité dans le bien pour une nature muable (τρεπτή) ? » (*Perf.*, 213, 4-7).

La réponse à cette question va nous introduire à un point essentiel. Pour Grégoire, comme pour Origène, l'immutabilité n'appartient qu'au seul incréé. Pour l'être créé, il n'y a pas d'immutabilité possible. Mais Grégoire en conclut non que la perfection ne saurait exister, mais qu'elle ne saurait donc être une immutabilité. Elle est nécessairement un mouvement. Il y a donc une autre sorte de mutabilité que celle qui est l'alternance de la perfection et de l'imperfection. Cette mutabilité est celle qui consiste dans la croissance dans le bien. Elle est dans le prolongement du mouvement initial de l'être créé qui est passage du non-être à l'être. Ce passage est en effet positif. Il se continuera dans un passage du moins-être au plus-être, qui est comme une continuation du mouvement créateur.

1. Voir *Com. Joh.*, X, 42, 289-290 (τροπὴ ἀγαθῶν).

Ce qui s'oppose à la mutabilité de chute n'est donc pas l'immutabilité, mais une mutabilité de progrès.

Les deux directions possibles à l'homme ne sont pas l'immutabilité et la mutabilité, mais deux sortes de mutabilité, l'immutabilité n'appartenant qu'à Dieu. C'est ce que développait un texte dont nous avons déjà cité le début : « Seul est inaltérable par nature celui qui ne tient pas son existence d'une création. Tout ce qui existe en dehors de la nature incréée, ayant commencé dès l'origine d'être par un changement, continue toujours de changer. Si les créatures agissent selon la nature, l'altération a toujours lieu vers le meilleur ; si elles dévient du droit chemin, c'est le mouvement (τροπή) vers le contraire qui les accompagne » (*Cat.* ; 40 B). Il y a donc un mouvement qui va dans le sens du bien. La perfection n'est plus une immutabilité. Elle est une progression vers le bien. Il est possible à la fois d'être bon et de changer. Mais il fallait pour cela montrer que changer ne signifie pas seulement cesser d'être bon.

C'est là ce qui va permettre à Grégoire de répondre à Apollinaire. Celui-ci pense « qu'il ne convient pas de concevoir un esprit (νοῦς) humain assumé par le Fils Unique » et il en dit la raison, qui est que « l'esprit (νοῦς) humain est mobile (τρεπτός) » (Müller, 194) [1]. Grégoire cite les paroles mêmes de son adversaire : « La race humaine n'est donc pas sauvée par l'assomption (ἀνάληψις) de l'esprit (νοῦς) et de tout l'homme, mais par la prise de la chair, de la nature de laquelle il est d'être gouverné (ἡγεμονεύεσθαι). Il lui fallait donc un esprit immuable (ἄτρεπτος), qui ne lui cède pas à cause de la faiblesse de son savoir, mais se l'unisse à lui sans violence » (*Ibid.*, 195). Grégoire accepte le présupposé d'Apollinaire, à savoir que l'esprit humain est τρεπτός. Mais pour Apollinaire cette mutabilité est celle du libre arbitre entre le bien et le mal. Si cette mutabilité est la seule – et si, d'autre part, le νοῦς est par nature mobile –, il est clair que le Verbe ne peut assumer un νοῦς humain. Car ou bien il serait uni à un νοῦς susceptible de bien et de mal, ce qui est contraire à sa sainteté, ou bien il ferait violence à ce νοῦς.

A cela Grégoire répond que « de même que le Fils de Dieu n'est pas souillé par sa venue dans la chair, de même il n'est pas transformé en changement (τροπή) pour avoir pris l'esprit (νοῦς) » (p. 195). Mais il est cependant certain que pour Grégoire cet esprit est τρεπτός. Ceci implique donc que pour Grégoire la τροπή de

1. Voir E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, pp. 201-202.

l'esprit ne consiste pas seulement dans l'alternance entre le bien et le mal. C'est cette τροπή dans laquelle le Fils n'est pas transformé pas plus qu'il ne prend la souillure en revêtant la chair. Mais ceci implique qu'il y a donc une autre τροπή, par laquelle l'esprit humain qu'assume le Verbe reste un esprit humain. Il peut donc devenir ἄτρεπτος quant à l'alternance du bien et du mal, « être guéri de la τροπή envers le mal » (Müller, p. 133), sans toutefois cesser d'être un esprit créé et par conséquent en gardant la τροπή constitutive de tout esprit créé : « La nature humaine du Christ use du changement (τροπή) vers le mieux » (*Ibid.*).

Pour Grégoire deux sortes de mouvement sont donc possibles à l'esprit créé. « L'altération (ἀλλοίωσις) est un mouvement (κίνησις) qui avance toujours de l'état dans lequel on est vers un autre. Or, il y a deux espèces de mouvement : l'un se développe sans cesse vers le bien ; dans ce mouvement il n'y a pas d'arrêt, puisque la marche ne rencontre aucune limite ; l'autre va vers le contraire, dont l'essence est de ne pas exister ; le contraire du bien, en effet, comme nous l'avons dit plus haut, ne peut être compris que par opposition ; c'est ainsi que nous disons que l'être s'oppose au néant et l'existence à l'inexistence. Quoi qu'il en soit, étant donné sa tendance et son mouvement (κίνησις) changeants (τρεπτή) et muables (ἀλλοιωτή), il n'est pas possible à la nature de demeurer en elle-même immobile (ἀκίνητον), mais son choix se porte toujours vers quelque chose, le désir du bien la sollicitant naturellement à se mouvoir (κίνησις) » (*Cat.*, 21 ; *P.G.*, XLV, 60 A-B. Voir aussi *Op.*, 21 ; XLIV, 201 B-C).

L'essentiel de ce passage est de montrer le « bon mouvement » [1] comme se développant sans cesse et ne connaissant pas d'arrêt. La possibilité de ce progès perpétuel est lié chez Grégoire à sa doctrine de la transcendance divine, comme absence totale de limite. La perfection de l'esprit sera conçue comme participation à cette illimitation. Mais tandis que cette illimitation en Dieu est actuelle, elle se présente dans l'esprit créé, du fait même que la mobilité est constitutive de son être en tant que créé, comme une perpétuelle croissance. Sur ce point à nouveau, Grégoire dépasse Origène, comme l'a bien vu Langerbeck [2]. C'est pour n'avoir pas admis la possibilité d'une participation créée à l'infini incréé que celui-ci, ayant placé

1. Pour l'expression « bon mouvement » (ἀγαθὴ ἀλλοίωσις) voir *Psalm.*, II, 4 ; 79, 18 ; *Cant.*, 8 ; 253, 17.
2. Gregorii Nysseni, *In Cantica Canticorum*, p. 173, n. 1.

justement dans la condition de créature la source de la mutabilité de la liberté, n'a pu surmonter le problème nouveau que posait cette mutabilité radicale.

Grégoire est parfaitement conscient de la nouveauté de ce message. Dans un texte de la fin de sa vie, alors que sa pensée a atteint sa pleine maturité, il montre bien que le problème était de montrer que la τροπή pouvait être entièrement bonne : « L'homme n'use pas seulement du changement (τροπή) dans le sens du mal. Il lui serait impossible alors d'être dans le bien, s'il n'avait de penchant naturel que vers son contraire. Mais en fait il y a une opération admirable (κάλλιστον) du mouvement, c'est celle qui consiste dans la croissance dans le bien, le changement (ἀλλοίωσις) vers le meilleur transformant (μεταποιοῦσα) perpétuellement en plus divin ce qui change de façon belle. Ce qui donc paraissait redoutable (φοβερόν) — je veux dire le fait que notre nature soit changeante —, nous montrerons que c'est comme une sorte d'aile (πτερόν) dans le vol (πτῆσις) vers le meilleur, si bien que le fait de ne pas vouloir changer en mieux serait pour nous un dommage. Que celui qui voit dans notre nature la propension au changement ne s'attriste donc pas, mais que, changeant toujours en mieux et se métamorphosant (μεταμορφούμενος) de gloire en gloire, il change ainsi, devenant toujours meilleur par la croissance quotidienne et se perfectionnant toujours sans atteindre jamais de limite de la perfection. C'est là vraiment en effet la perfection que de ne jamais s'arrêter de croître dans le bien et de ne limiter par aucun terme la perfection » (*Perf.*, 213, 14-214, 6.).

On retrouve à la même époque la même idée dans les homélies *Sur le Cantique des Cantiques* : « Le Verbe veut que nous, qui sommes changeants (τρεπτούς) par nature, nous ne tombions pas par le changement (τροπή) dans le mal, mais que, par une croissance continuelle dans le bien, nous fassions du changement (τροπή) un moyen pour l'ascension vers les biens d'en-haut. Ainsi par le changement de notre nature nous réalisons l'immutabilité vis-à-vis du mal. . . , n'étant ni immobiles quant au changement (τροπή) vers le mieux, ni mobiles quant au mal » (8 ; Langerbeck, p. 252). Langerbeck note justement la pointe antiplatonicienne du passage — et aussi ce qu'il doit à Athanase (*Contr. Gent.*, 4 ; XXV, 9 B-C). On voit l'importance de ce texte. Il montre comment la liberté peut être radicalement fixée dans le bien et donc ne plus connaître la τροπή entre le bien et le mal — et comment cependant elle peut

rester radicalement muable, conformément à sa nature créée, par sa perpétuelle transformation en Dieu par la grâce.

On peut noter, pour comprendre l'importance de ces affirmations, que le mot τροπή connote généralement l'idée du mouvement vers le mal. C'est le sens qu'il a d'ordinaire chez Philon (*Leg. All.*, II, 83 ; *Pot.*, 22)[1]. Même chez Grégoire, c'est ce sens qui vient le plus naturellement. Ainsi dans les traités *Sur les Psaumes* (II, 4, 8 ; 79, 17), dans les homélies *Sur le Cantique* (252, 11). C'est là une indication de la connotation pessimiste que le mot avait dans la langue courante. Le changement apparaissait comme l'expression d'une instabilité radicale par rapport à la fidélité dans le bien[2]. C'est en allant à contre-courant de cette pente du langage que Grégoire fait au contraire du mot τροπή l'expression d'une attitude spirituelle entièrement positive, de l'idéal même de la vie spirituelle. On notera toutefois que cette idée n'est pas étrangère à Philon qui parle de changement (τροπή) vers un état plus divin (*Leg. All.*, II, 9).

Par une sorte de renversement, c'est l'instabilité du monde des sens qui apparaît comme étant en réalité immobilité et, inversement, la fixation dans le bien qui est le principe d'un mouvement véritable : « C'est la plus paradoxale de toutes les choses que stabilité et mobilité sont ici la même chose. Car d'ordinaire celui qui avance n'est pas immobile et celui qui est immobile n'avance pas. Ici, il avance du fait qu'il est arrêté. Ceux qui font l'ascension d'une dune ont beau faire de grandes enjambées, c'est en vain qu'ils se donnent du mal, car le sable en s'éboulant les ramène toujours en bas. Mais si quelqu'un a retiré ses pieds du fond de l'abîme et les a affermis sur le roc, sa course est d'autant plus rapide qu'il est plus ferme dans le bien. Sa stabilité est pour lui comme une aile et dans son voyage vers les hauteurs, sa course est ailée par sa stabilité dans le bien » (*Mos.*, II, 243-244)[3].

On voit l'ensemble de la pensée de Grégoire. Dès lors que, dans l'esprit créé, l'existence est quelque chose de reçu et une première mutation, de même ce caractère marque radicalement l'esprit créé. Mais cette mutabilité peut avoir deux orientations. Ou bien elle est orientée vers le bien — et elle est alors un progrès dans

1. Voir aussi Plotin, *Enn.*, III, 2, 4. Hiéroclès (= Ammonius ?) connaît une ἀκάκυντος τροπή, mais qui est une alternance, non un progès (*Carm. Aur.*, 4 ; 424).

2. Dans *Eun.*, III, 6, 9, la τροπή est la corruption du christianisme en idolâtrie.

3. Voir *Eccl.*, 1 ; 286, 5-6 pour la première partie.

l'être. Et comme l'être est infini, ce progrès est infini. Ainsi le caractère de l'esprit créé, selon sa nature, sera d'être une croissance perpétuelle dans l'être. Ou bien la mutabilité est orientée en sens contraire. En réalité il ne s'agit pas du mal, qui est pur non-être, mais de ce qui a les apparences du bien. Le mouvement est alors un pur piétinement, qui enferme l'esprit créé dans le sensible. Nous reviendrons là-dessus.

Mais il faut d'abord souligner un dernier trait : à savoir que le propre de la τροπή dont nous parlons est d'être passage du non-être à l'être, c'est-à-dire d'être opérée par une action créatrice de Dieu. Nous avons déjà rencontré cette idée. Grégoire la précise ainsi : « La nature des choses selon sa suprême division se partage en deux : l'une est sensible et matérielle, l'autre intelligible et immatérielle. L'intelligible est infini (ἄπειρον) et illimité (ἀόριστον), l'autre est comprise dans certaines limites. A nouveau la nature intelligible est divisée : l'une est incréée et créatrice de l'univers, demeurant toujours ce qu'elle est ; et demeurant toujours identique, elle est supérieure à tout accroissement et à toute diminution, ne pouvant accueillir d'autre bien ; celle qui survient par création à la naissance est toujours tournée vers la cause première et par sa participation à celui qui la transcende elle est continuellement conservée dans le bien ; en un certain sens elle est continuellement créée (πάντοτε κτίζεται), se changeant (ἀλλοιούμενος) en plus grand par sa croissance dans le bien, en sorte qu'en elle non plus on ne peut observer de limite et que sa croissance dans le bien n'est circonscrite (περιγράφεσθαι) par aucune frontière. Mais le bien présent, si grand et si parfait qu'il paraisse être, n'est jamais que le principe de ce qui est supérieur et meilleur » (*Cant.*, 6 ; 173, 7-174, 13).

En dehors de la division générale de l'être que nous donne ici Grégoire et qui est entièrement originale, le trait important à noter est celui de « création continuelle ». Elle signifie que le passage du non-être à l'être, qui est le propre de tout ce qui n'est pas Dieu, reste à jamais constitutif de ce qui n'est pas Dieu, et donc que l'être crée passe toujours du non-être à l'être, soit au sens de l'existence, soit de la croissance dans l'existence. En ce sens le mouvement premier et naturel de l'être créé est le progrès. En effet la participation à Dieu, qui est la fin même de l'esprit créé, si elle est toujours limitée par la capacité de la créature, est par ailleurs illimitée dans son objet transcendant. L'objet de l'action créatrice de Dieu sera donc de dilater toujours davantage la capacité de la

créature pour la rendre capable d'une participation plus grande aux biens divins.

C'est là ce que Grégoire présente dans le *Contre Eunome* : « Dans le cas des âmes et des anges, l'immortalité et le fait de n'être pas empêchés de persister sans fin ont leur source dans le fait qu'ils sont créés (κτιστή) et qu'ils tiennent de quelqu'un le principe de leur existence . . . Mais que celui qui dirait la même chose (du Verbe) réfléchisse aux caractères qui séparent la divinité de la créature. Le propre de la divinité est de ne manquer (ἀνενδεές) de rien de ce qui constitue le bien ; la créature ne devient bonne que par participation au meilleur. Non seulement elle a commencé d'être, mais elle commence toujours d'être dans le bien par sa croissance vers le mieux. C'est pourquoi elle ne s'arrête jamais à ce qu'elle a saisi, mais tout ce qui est créé (κτισθέν) par participation devient le principe d'une croissance nouvelle, en sorte que, selon le mot de Paul, elle ne cesse jamais de se tendre vers ce qui est en avant et d'oublier ce qui est en arrière » (III, 6, 73-74 ; 211-212) [1]. Jaeger dans son édition préfère à tort la leçon κτισθέν à la leçon κτηθέν, qui est celle du Codex Ambrosianus (Voir aussi III, 6, 79 ; 214).

En effet, pour Grégoire, l'esprit créé est toujours enfermé dans des limites. C'est en effet la condition de la créature. Ces limites sont ce qu'il appelle l'espacement, le διάστημα. Dieu seul transcende cet espacement ; mais « l'espacement est la création elle-même » (*Eccl.*, 7 ; 412, 14). Cet espacement consiste en ce que l'esprit créé a une capacité (δεκτικόν) qui est toujours finie. Mais cette capacité finie, qui est l'espace intérieur de l'esprit, est capacité finie d'un esprit créé. Cela veut dire qu'elle n'est pas seulement un terme, mais qu'elle est aussi toujours un commencement. C'est pourquoi dans l'esprit créé l'infini sera la succession infinie d'espaces intérieurs toujours finis, mais qui vont toujours en se dilatant.

Ceci est une vue que Grégoire précise dès le traité *Sur l'Ame et la Résurrection* : « Telle est la participation du bien qu'elle rend toujours plus grand et plus capable (δεκτικώτερον) celui en qui elle s'opère ; elle communique en effet à celui qui la reçoit un accroissement de puissance et de grandeur et ne cesse jamais de grandir. La source du bien ne cessant jamais de jaillir, la nature du participant, du fait que rien de ce qui est reçu n'est superflu et inutile, fait de

1. Voir aussi Grégoire de Nazianze, *Or.* 44, 8 (*P.G.*, XXXVI, 616 D).

tout ce qui s'écoule en elle un accroissement de grandeur. Elle devient à la fois plus apte à attirer le meilleur et plus spatieuse, par une sorte d'interaction réciproque, la puissance nourrie progressant vers le meilleur par l'abondance des biens et la générosité nourrissante se communiquant plus abondamment du fait de la croissance de ce qui reçoit l'augmentation. Il est donc normal que s'élève vers une telle grandeur celui en qui aucune limite n'arrête la croissance» (*Anim.*, 105 B-C).

On voit qu'ici sont résolues deux difficultés qui subsistaient. La première était le principe fondamental de la philosophie grecque, à savoir que le mouvement étant l'expression d'un manque tend à se reposer dans la possession du bien qui lui manque. Grégoire met en question ce principe au sens où l'entendent Platon, Aristote et les Stoïciens, chacun à leur manière. Mais il en retient cependant ceci que le mouvement doit tendre vers un terme, que le désir doit être comblé. La réponse qu'il apporte est en effet qu'à chaque instant le désir est comblé, mais que le bien en se communiquant dilate la capacité de l'esprit et le rend ainsi capable d'un bien plus élevé. C'est en quoi la croissance est une synthèse de κίνησις et de στάσις, le mouvement ne compromettant jamais, mais au contraire stabilisant ce qui avait déjà été acquis.

Ceci est à nouveau une expression du principe initial, à savoir que le mouvement est un passage du non-être à l'être, qui est la permanence même de la relation de l'incréé au créé. L'esprit créé ne peut aucunement avoir conscience d'un manque par rapport à un bien plus grand, puisqu'il n'y a encore en lui aucune capacité à l'égard de ce bien plus grand. Mais c'est l'action de Dieu qui crée en lui cette capacité nouvelle. Il est donc réellement toujours comblé à la mesure de sa capacité et en même temps toujours rendu capable d'un bien plus grand. C'est ce que Grégoire voit symbolisé dans le puits d'eaux vives du Cantique, qui a «la profondeur du puits et la mobilité du fleuve» (*Cant.*, 9; 293, 6), c'est-à-dire qui est à la fois rempli et répandu, stable et mobile [1].

Mais par là est répondu aussi à la difficulté inverse, celle à laquelle s'était heurté Origène et qui était la satiété (κόρος) [2]. Grégoire

1. *Psalm.*, I, 5; 40, 5-14; *Eccl.*, 2; 313, 8-314, 10; *Cant.*, 1; 32, 1-8; 5; 160, 1-6; *Mort.*, 36, 2-7.

2. Grégoire critique explicitement Origène dans *De Anim.*, XLVI, 113 B. Sur la notion de κόρος chez Origène et sa critique par Grégoire voir M. Harl, «Recherches sur l'Origénisme d'Origène» *S.P.* (1966) 373-405.

y voit ce qui caractérise la vie biologique: «Le plaisir de boire cesse quand on est désaltéré et la nourriture éteint l'appétit. Chaque désir se flétrit avec la possession et à mesure qu'il renaît se flétrit à nouveau» (*Eccl.*, 2; 312, 24-313, 1). Grégoire décrit ailleurs cette perpétuelle répétion: «Comme des bêtes qui tournent la meule, nous tournons en rond, les yeux bandés, dans la meule de cette vie. Je vais te dire cette ronde (κυκλικὴν περίοδον): faim, rassasiement, sommeil, veille, toujours l'un suit l'autre et l'autre suit l'un, et jamais le cycle ne prend fin, jusqu'à ce que nous sortions de cette vie» (*Flac.*; 485, 6-13) [1]. Par suite «ceux qui recherchent avec avidité les jouissances (sensibles) ont beau s'en rassasier, ils ne peuvent jamais garder rempli le réceptacle de leurs plaisirs, mais, à mesure qu'il se remplit, il se vide à nouveau pour un nouvel afflux. Ainsi à mesure que le désir d'une chose recherchée est satisfait, il redevient vide pour la suivante, sans que cela cesse jamais de se produire en nous, tant que nous sommes soumis à cette vie matérielle» (*Mos.*, II, 60-61).

Ces vues se retrouvent fréquemment chez Grégoire. Elles apparaissent dans les sermons *Sur les Béatitudes*: «Rien de ce qui est accompli par le plaisir en cette vie n'est rassasiant (πλήσμιος) pour celui qui le recherche, mais comme dit la Sagesse: La recherche des voluptés est «une jarre percée» (*Prov.*, 23, 27) [2]. On a beau inlassablement chercher à la remplir, tout cet effort se montre une fatigue inutile et interminable. On verse toujours quelque chose dans l'abîme du désir et on jette cela au plaisir, mais on n'amène pas le désir à la satiété (κόρος). A-t-on trouvé une limite à la cupidité, par l'acquisition pour l'avare de ce qu'il poursuivit ? Qui a cessé de désirer la gloire avec l'obtention de ce qu'il désirait ? Celui qui s'est rassasié de plaisir par les concerts et les spectacles, par la frénésie insensée du ventre et des sens, qu'a-t-il trouvé qui survivra à sa jouissance ? Est-ce que toute forme de plaisir assouvi par le corps ne s'évapore pas en même temps qu'on l'approche, ne demeurant pas même un très bref instant à ceux qui la touchent ?» (*Beat.*, 4; 1244, C-D).

Nous remarquerons la diversité des images. Après celle du moule à brique, nous avons celle de la jarre percée, qui évoque le tonneau des Danaïdes. Nous avons vu celle de la meule qui tourne en rond. Nous avons rencontré celle de la dune qui s'éboule sans cesse, du

1. Voir aussi *Psalm.*, II, 5; 81, 5-7; *Op.* 13; 165 A-B.

2. Voir aussi *Flac.*, 485, 13-14.

château de sable qui s'effondre aussitôt construit [1]. En voici une autre: « Le tyran qui a asservi l'âme misérable s'efforce toujours de combler ses désirs insatiables (ἄπληστοι) ne cessant de recevoir et n'étant jamis rempli. Il en est comme d'une bête aux multiples têtes, absorbant la nourriture dans son ventre inassouvi (ἀπλήρωτος) par les milliers de bouches. Jamais elle n'obtient aucune satiété (κόρος) par ce qu'elle se procure, mais ce qu'elle ne cesse d'absorber devient matière et aliment d'un désir de plus encore » (XLIV, 1260 A-B).

Par contre, en ce qui concerne la vie de l'esprit, il ne saurait y avoir satiété, puisque des biens nouveaux se présentent toujours au désir: « La possession (κτῆσις) de la vertu, une fois qu'elle est solidement assurée, n'est pas mesurée par le temps, ni limitée par la satiété (κόρῳ), mais elle donne à ceux qui en vivent une sensation de ses propres biens toujours fraîche, neuve et vivace. C'est pourquoi le Verbe promet le rassasiement (πλησμονή) à ceux qui ont faim, un rassasiement qui ranime le désir par la satiété (κόρῳ) au lieu de l'émousser . . . Le rassasiement en effet ne produit pas l'éloignement, mais l'intensité du désir — et les deux augmentent également l'un avec l'autre. En effet la possession de ce qui est désiré accompagne le désir de la vertu; et le bien communiqué apporte avec lui dans l'âme une joie sans cessation (ἄπαυστος) » (*Beat.*, 4; 1244 D — 1245 B). Grégoire souligne le caractère inépuisable de l'expérience spirituelle.

On remarquera que les mots dont se sert Grégoire, sont exactement les mêmes que ceux par lesquels il décrivait la vie biologique. Il s'agit en effet dans les deux cas d'un mouvement perpétuel, d'un désir sans satiété. Mais précisément la hardiesse de Grégoire est d'avoir reconnu dans ce qui était pour la pensée grecque avant lui l'expression même de la misère de la condition humaine ce qui pouvait en constituer au contraire la grandeur. Il ne s'agit plus d'opposer mouvement et repos, désir et satiété, mais mouvement à mouvement, désir à désir. En fonction du caractère cyclique que présente le monde de la matière, l'opposition du bien et du mal prendra la forme de l'opposition entre la répétition cyclique et le progrès linéaire (κατ' εὐθεῖαν).

On pourrait toutefois penser que cette vision générale de l'esprit comme progrès amène Grégoire à méconnaître ce que le passage

1. Il y a aussi le « labyrinthe » *Eccl.*, 6; 379, 5-7; *Cat.*, 35; 88 B.

du plan naturel à celui de la grâce a de spécifique par l'introduction de l'homme dans la vie trinitaire au-delà de laquelle il n'y a rien. En ce sens il est vrai qu'à ce niveau il ne peut y avoir de progrès, quant à la réalité atteinte, mais seulement dans l'assimilation progressive de cette réalité. Or il se trouve que ce point a été traité par Grégoire, à la fin du *Discours Catéchétique*. Il rappelle la division du monde en increé et créé, « la nature increée possédant en elle l'immutabilité (ἄτρεπτον) et l'indéfectibilité (ἀμετάθετον), la création changeant par mutation (πρὸς τροπὴν ἀλλοιουμένη) » (39; XLV, 100 A). Il y a ainsi deux générations, l'une qui introduit dans la vie créée, celle de la naissance; l'autre dans la vie incréée, celle par laquelle le croyant est engendré par les Trois personnes dans le baptême (100 A).

Grégoire pose alors la question: « Qu'est-ce qui est le plus profitable, d'entrer dans la vie immuable (ἄτρεπτον) ou d'être roulé à nouveau dans les flots de la vie instable et changeante ? N'est-il pas évident à tout homme qui a part à la raison que ce qui est stable a beaucoup plus de valeur que ce qui est instable, ce qui est parfait (τέλειον) que ce qui est déficient, ce qui n'a pas vers quoi progresser, mais demeure toujours dans la perfection du bien que ce qui s'avance par le progrès » (100 B-C). Il pourrait paraître au premier abord que Grégoire revient ainsi à la conception classique — et cela d'autant plus qu'il critique la notion même du progrès. Mais le contexte montre qu'il s'agit d'une perspective différente, dans laquelle il est bien vrai qu'il ne peut y avoir quelque chose de plus que la vie de la Trinité, mais où celui qui y participe doit toujours progresser dans cette vie. Cette vue vient non contredire, mais compléter la doctrine de la croissance perpétuelle de l'esprit créé.

On voit comment la pensée de Grégoire résout le problème de la τροπή de la liberté en revenant toujours au principe de la création. Celle-ci implique nécessairement τροπή, en tant que passage du non-être à l'être. Mais ce principe a une double conséquence. D'une part, il implique que la liberté créée ne possède pas le bien par essence et que dès lors elle peut le perdre: ceci est le fondement de la liberté comme instabilité et ce qui rend possible le mal. Par ailleurs il implique que le passage du néant à l'être est ce qui constitue la réalité ultime de la liberté créée. Or ceci, qui est vrai de son origine, reste vrai de toute son existence. C'est là le fondement de la seconde forme de τροπή, qui est passage perpétuel du moins être au plus être. Ainsi seule la transcendance, en situant l'ἄτρεπτος au-delà

de l'homme, permet d'accepter sans réserve la mobilité, la τροπή de l'esprit.

Il reste que si l'usage que fait Grégoire du terme τροπή pour désigner le progrès perpétuel de l'esprit dans la découverte de l'abîme divin est entièrement original, l'idée elle-même se trouve avoir été exprimée avant lui par un écrivain chrétien, dont nous avons vu qu'il a certainement connu l'œuvre et qui est Irénée. Chez celui-ci en effet l'idée que l'homme tourné vers Dieu progresse toujours dans la possession de Dieu est centrale — et ceci en relation avec la permanence de la relation entre Dieu qui donne et l'homme qui reçoit : « Dieu est tout entier substance et source (πηγή) de tout bien, tandis que l'homme reçoit progrès (προκοπή) et croissance (αὔξησις) vers Dieu. Car autant Dieu est toujours le même, autant l'homme, se trouvant en Dieu, progressera toujours vers Dieu. Dieu ne cessera pas plus de combler et d'enrichir l'homme que l'homme d'être comblé et enrichi par Dieu » (IV, 11, 2).

Ceci, chez Irénée comme chez Grégoire, est lié d'abord au fait de la nature créée de l'homme. « C'est en ceci que Dieu diffère de l'homme : Dieu fait, tandis que l'homme est fait (= γίνεται ?). Celui qui fait est toujours le même, tandis que celui qui est fait reçoit obligatoirement un commencement, un état moyen, une addition (προσθηκήν ?), un accroissement (αὔξησιν ?) » (IV, 11, 2). Il faut corriger sur ce point la traduction de Dom Rousseau qui traduit *adiectionem et augmentum* du latin par « maturité » (p. 501) ce qui fausse complètement le sens en éliminant l'idée que le progrès ne cesse jamais. Par ailleurs, chez Irénée aussi se trouve le principe que la transcendance de Dieu fait « que l'homme a toujours à progresser » (IV, 20, 7).

On voit que la notion de τροπή est une clef de l'œuvre de Grégoire. C'est elle qui permet de distinguer radicalement Dieu qui est ἄτρεπτος et tout le reste qui est τρεπτόν ; c'est elle qui opposera l'esprit qui est mouvement historique et la nature qui est mouvement cyclique ; c'est elle qui permettra d'expliquer la possibilité du mal, qui tient à ce que le bien n'est pas dans la créature identique à l'essence et peut donc être perdu : c'est elle qui permet de concevoir l'union, dans l'esprit uni à Dieu, de la stabilité et du progrès. L'intuition fondamentale de Grégoire est d'avoir donné de cette notion de τροπή une évaluation positive, en y voyant le caractère constitutif de l'être créé à la fois dans ce qui le distingue radicalement de

l'incréé et dans ce qui lui confère sa consistance propre en relation d'origine et de fin avec l'être incréé.

Je ferai une dernière remarque. Sa conception de la τροπή comme constitutive de la liberté créée permet à Grégoire de résoudre une difficulté qui était celle de la peccabilité des anges. Grégoire de Nazianze s'était heurté à ce problème. Et il déclarait que seule la révélation lui imposait cette affirmation, mais que philosophiquement il la trouvait inadmissible (*Or.*, 38, 9 ; XXXVI, 321 A ; 40, 7 ; 365 B C ; 41, 11, 444 A B ; 31, 5 ; 149 B C). Ceci serait vrai si le péché était lié au sensible. Il ne devrait pas alors apparaître dans des incorporels. Ou bien il serait dans des incorporels l'expression de l'attirance du corps, ce qui introduit à la doctrine platonicienne de la préexistence et de la chute dans le corps. Mais pour Grégoire de Nysse le problème ne se pose pas. L'ange, parce qu'il est créé, est muable (τρεπτός *Eun.*, III, 2, 39 ; III, 6, 75-78 ; *Cat.* 6 ; 28 D). Le bien en lui est reçu et donc amissible (*Eun.*, III, 6, 73). Ceci n'empêche pas Grégoire de dire que le mal est étranger au ciel (*Or.*, 4 ; 116 8 A). Mais ceci veut dire que les anges qui ont péché se sont exclus de la vie d'en haut. *Cant.* 15 ; 446 parle de l'immutalité par rapport au mal chez les anges ; mais il s'agit des saints anges, fixés dans le bien par l'Esprit-Saint.

Ainsi Grégoire parvient-il à échapper à l'antinomie que n'avait pu résoudre la pensée antique, païenne et chrétienne, entre une immutabilité, qui n'appartient qu'à Dieu, et une mutabilité, qui impliquerait le mal. C'est en acceptant jusqu'au bout les conséquences de la notion de création, qui, en affirmant la τροπή de tout ce qui n'est pas Dieu, élimine toute possibilité d'ἄτρεπτον pour l'esprit créé. C'est aussi la notion de création qui rend possible une τροπή autre que l'alternance du bien et du mal. Il fonde ainsi philosophiquement une théologie du changement, qui prolonge saint Paul et annonce l'anthropologie moderne, en montrant que le τροπή n'est pas cette menace (φοβερόν) que redoutait l'hellénisme, mais la forme même de la perfection de l'esprit créé. Mais il est remarquable que même ceux qui, comme Maxime le Confesseur, [1] hériteront de cette doctrine, refuseront de la désigner par le mot τροπή, dont l'usage en ce sens paraît bien une hardiesse du langage de Grégoire.

1. Voir P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, p. 192-198.

CHAPITRE VI

FRONTIÈRE

La conception de l'esprit créé comme τροπή va retentir sur la conception que Grégoire se fait de la liberté. Il n'est pas question ici d'envisager la place de celle-ci dans son ensemble chez Grégoire. Ce serait une question considérable. Mais nous en prendrons seulement un aspect, en relation avec le thème de la τροπή, celui de la liberté en tant que « frontière ». Par là Grégoire veut exprimer qu'elle est continuellement située entre deux options. Nous retrouverons à cette occasion la dépendance de Grégoire par rapport à Philon, mais aussi la manière dont il le dépasse, en fonction de sa propre conception de l'esprit comme τροπή. Plusieurs auteurs ont relevé en passant la place que le mot μεθόριος tient chez Grégoire [1]. Mais il n'a pas fait l'objet d'une recherche méthodique. C'est cette recherche que je voudrais faire à partir d'un relevé complet de l'emploi du mot dans son œuvre. J'en ai relevé une trentaine d'exemples. Je marquerai les origines qu'on peut leur assigner.

Le mot est d'origine géographique. Il désigne la zone frontière entre deux pays. Nous le trouvons en ce sens chez Grégoire. Eunome s'est plaint qu' « étant Cappadocien, Basile l'a appelé Galate » (*Eun.*, I, 105). Grégoire répond qu' « il a son habitation à la frontière (ἐν τῷ μεθορίῳ) des deux pays » (*ibid.*). Il est intéressant de noter que μεθόριος peut représenter en ce sens un espace intermédiare. C'est ce que dit Platon : « Il y a des cas où il existe entre deux pays une zone frontalière (μεθόριον) qui placée entre deux frontières (ἐν μέσῳ ὅρων) peut gagner sur (μεταξύ) chacun d'eux » (*Leg.*, IX, 878 B). Ainsi μεθόριος ne désigne pas seulement la limite proprement dite, mais peut désigner une zone limitrophe.

Le mot est employé au sens figuré pour désigner une réalité frontière qui participe à la fois des deux réalités qu'elle sépare. Ainsi « le printemps est aux confins (μεθόριος) de deux saisons, la tristesse de l'hiver et la fécondité de l'été » (*Cant.* 5; Langerbeck, 155). Ou encore « l'aurore est à la frontière (μεθόριος) entre la nuit

1. R. Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, p. 50; H. Merki, *Homoiôsis Theou*, p. 94; J. Gaith, *La conception de la liberté chez Saint Grégoire de Nysse*, p. 50-51.

et le jour » (*Psalm.*, II, 5; 83, 14). Dans un autre domaine, « les pneumatomaques étant comme intermédiaires (μεθόριοι) entre nos adversaires et nous, ils sont à la fois l'un et l'autre et aucun des deux » (*Ord.*, 23, 14). De même pour Grégoire de Nazianze, Dionysos est μεθόριος, en tant qu'il participe à la fois de l'homme et de la femme (*Or.*, 35; XXXVI, 262 A).

Nous entrons déjà dans un domaine plus technique avec l'emploi du mot dans les sciences de la nature. On le trouve d'abord en cosmologie. Grégoire explique que les vents et les nuages ne peuvent atteindre les régions supérieures de l'air : « Il y a ainsi dans l'air une sorte de frontière (μεθόριος) par rapport à la région supérieure » *Hex.*, 96 D). Cette doctrine des deux régions de l'air paraît venir de Posidonius. On la retrouve dans Sen., *Quaest. nat.*, II, 11; Ps. Arist., *De mundo*, 392, a 34 -b 13; Philon, *Gig.*, 8; Némesius, *Nat. Hom.*, 5; 619 A. Par ailleurs Grégoire montre le firmament comme frontière entre le cosmos et l'hypercosmos : « L'extrémité (ἀκρότατον) de la nature sensible, qui est la frontière (μεθόριος) du monde intelligible, est appelée par l'Ecriture firmament et ciel » (*Hex.*, 121 B. Voir aussi 81 C). On se souviendra que Grégoire retient la définition du ciel (οὐρανός) comme « frontière (ὅρος) de toutes les choses visibles » (*Eun.*, II, 273).

On remarquera que le terme μεθόριος ne désigne pas seulement une région intermédiaire qui unit les propriétés de celles qu'elle unit, mais également la limite entre deux ordres entre lesquels il y a discontinuité. Sous cet aspect le terme est parfois transposé au plan théologique. Ainsi, par la résurrection « Dieu a été lui-même la frontière (μεθόριος) de la mort et de la vie, arrêtant en lui la décomposition de la nature humaine et devenant lui-même un principe de réunion pour les éléments séparés » (*Cat.*, 16; 52 D. Voir Grégoire de Nazianze, *Or.*, 44, 5; XXXVI, 512 C). De même la virginité arrête la propagation de la mortalité, en se tenant comme « une frontière entre la vie et la mort » (*Virg.*, XIV, 1, 7-10). Ici l'idée de frontière marque une opposition radicale entre des éléments exclusifs l'un de l'autre. Nous verrons l'importance de cet aspect.

Le mot apparaît aussi chez Grégoire dans le thème des éléments; et cela est particulièrement intéressant, parce que nous avons déjà constaté que quelques-unes des notions caractéristiques de son système venaient de cette théorie. Après avoir montré que les deux termes extrêmes sont la mobilité du feu et la stabilité de la terre, il écrit que « les éléments qui sont dans l'intervalle (μεταξύ),

l'air et l'eau, tiennent le milieu (μεσιτεύει) entre les extrêmes, afin de manifester par cet intermédiaire (μέσον) la cohérence (συνάφεια) des parties opposées». Traitant d'abord de l'air, il montre qu'il participe à la mobilité du feu, sans ignorer par ailleurs la stabilité de la terre: « Il constitue ainsi comme la zone frontière (μεθόριος) entre deux activités opposées, unissant à la fois et séparant en lui ce qui est à l'opposé par nature » (*Op.*, 1; 129 B). On remarquera que Philon applique déjà μεθόριος à l'air en ce sens (*Inc.*, 12). Cet emploi manifeste bien le sens de μεθόριος comme zone intermédiaire qui participe à la fois des qualités des régions qu'elle sépare.

On notera qu'il y a un sens de μεθόριος que nous ne trouvons pas chez Grégoire. C'est celui qui concerne les degrés d'être et leur continuité. Ce sens tient un place importante chez Aristote. Celui-ci écrit que « la nature passe insensiblement des inanimés aux vivants, en sorte qu'on ne voit pas auquel des deux règnes appartient ce qui est à la frontière (μεθόριον) » (*Animal.*, VIII., 1, 2). De même Aetius, se référant à Aristote montre « la sensibilité comme intermédiaire (μεθόριος) entre la raison et l'absence de raison » (*Plac.* IV, 6, 8). Ceci se retrouve chez Philon (*Mos.*, II, 62) De même la lune est frontière de l'air et de l'éther (Aetius, *Plac.*, II, 25; III, *Praem*). Sextus Empiricus situe la κατάληψις « aux confins (μεθόριος) de l'opinion et de la science » (*Adv. Math.*, VII, 151). Le mot est employé métaphysiquement en ce sens par Origène. Celui-ci présente le Christ ressuscité dans un état intermédiaire (ἔν τινι μεθορίῳ) entre la pesanteur du corps charnel et l'âme libérée du corps » (*Cels.*, II, 61). Il parle d'hommes à la frontière (μεθόριος) de l'incroyance et de la foi (*Com. Joh.*, IX, 71).

La réticence que nous rencontrons chez Grégoire pour l'usage de μεθόριος en ce sens n'est pas due au hasard. S'il est conscient de l'homogénéité à l'intérieur de chaque ordre de réalité, il souligne par ailleurs la discontinuité entre les ordres. Nous avons déjà fait cette remarque à propos de σύμπνοια. Il n'emploie jamais le mot pour la relation du monde intelligible et du monde sensible. Il est d'autant plus étrange que Jaeger ait pensé retrouver chez lui, à propos précisément de l'emploi de σύμπνοια et de μεθόριος, une influence de Posidonius. Comme nous le verrons, si l'homme est μεθόριος entre le monde intelligible et le monde sensible, ce n'est pas en tant qu'il représente de l'un à l'autre une transition; c'est en tant qu'il en présente les caractères opposés et que sa liberté doit choisir entre eux, comme nous allons le voir.

Dans un texte de ses homélies *Sur le Cantique des Cantiques*, Grégoire emploie μεθόριος pour désigner la double appartenance de l'âme humaine au monde intelligible et au monde animal: « L'âme est frontière (μεθόριος) de deux réalités, l'une intelligible, incorporelle, incorruptible; l'autre corporelle, matérielle, irrationnelle. Lorsqu'elle s'est purifiée de son adhésion à la vie présente et matérielle, elle se tourne par la vertu vers le divin auquel elle est apparentée » (11; 333, 13-334, 2). Ce texte appelle plusieurs remarques. La première est que c'est le seul cas où Grégoire emploie μεθόριος pour désigner la dualité des natures dans l'homme.

Il est évident par ailleurs que le mot doit être interprété en fonction de la manière dont il comprend cette dualité, c'est-à-dire comme le fait que l'esprit, qui est intellectuel, est uni à un corps et à des puissances sensibles pour être rendu présent dans le cosmos. A cet égard, la thèse de Jaeger, qui voudrait voir ici une influence de Posidonius et une application à l'homme de la doctrine du mélange des contraires constituant une transition entre l'intelligible et le sensible, est parfaitement inacceptable [1]. Nous avons déjà constaté, à propos de σύμπνοια, que Grégoire n'emploie pas le mot pour désigner l'union dans l'homme de l'intelligible et du sensible comme mélange des contraires.

Enfin il est notable que l'évocation de l'appartenance de l'homme au monde sensible et au monde intelligible n'est pas présentée ici en relation avec le dessein de Dieu sous son aspect positif, mais en rapport avec l'option que ceci propose à la liberté, qui peut se tourner vers le sensible et l'intelligible. L'emploi même du terme μεθόριος paraît donc déjà désigner non le seul fait que l'homme appartienne à deux sphères de réalité, mais celui que sa liberté peut incliner vers l'une ou vers l'autre. C'est un premier aspect de l'application du mot μεθόριος à la liberté chez Grégoire, où le choix de la liberté est envisagé essentiellement en fonction de sa possibilité de se tourner plutôt vers le sensible ou vers l'intelligible.

Grégoire tient-il de quelqu'un cette conception ? Un texte de Némésius nous fournit une précieuse indication. Celui-ci écrit: « Placé à la frontière (ἐν μεθορίοις) de la nature irrationnelle et de la nature rationnelle, l'homme, s'il se tourne vers le corps, partagera la vie irrationnelle et sera appelé terrestre, selon Paul; s'il se tourne vers l'intelligible, méprisant les plaisirs du corps, il parviendra à la

1. *Nemesius von Emesa*, p. 106.

vie divine qui est proprement celle de l'homme » (*Nat. Hom.*, I; 513 C. Voir aussi 508 A). Nous sommes dans la même perspective que chez Grégoire. Mais Némésius lui est postérieur. Toutefois il nous fournit une indication précieuse en indiquant sa propre source : « Les Hébreux (Ἑβραῖοι) disent que l'homme à l'origine n'a été créé ni mortel, ni immortel, mais aux confins (ἐν μεθορίοις) des deux natures, afin d'une part qu'il suive les passions du corps, qu'il soit soumis à ses vicissitudes, mais que par ailleurs, en préférant les biens de l'âme, il mérite l'immortalité » (I, 513 B).

Que désigne le mot Ἑβραῖοι ? Jaeger estime qu'il ne peut s'agir que de Philon (*op. cit.*, 141). Et il a sûrement raison. Si nous parcourons en effet l'œuvre de Philon, nous constatons qu'il est sans doute l'auteur ancien chez qui le mot μεθόριος revient le plus souvent. Nous en avons signalé des emplois ordinaires. Mais le mot est fréquent chez lui pour désigner la condition humaine. Jaeger renvoie lui-même à un texte dont il note la similitude avec celui de Némésius : « Si (l'homme) est mortel selon sa partie visible, il est immortel selon l'invisible. C'est pourquoi on dirait à juste titre que l'homme est aux confins (μεθόριος) de la nature mortelle et de l'immortelle, participant de l'une et de l'autre autant qu' il est nécessaire, mortel selon le corps, immortel selon l'esprit » (*Op.*, 46, 135). Jaeger pense que Némésius n'a pas lu Philon directement (*op. cit.*, p. 139). Je n'en suis pas certain, car l'exemple de Grégoire de Nysse et d'Ambroise nous montre combien Philon a eu d'influence à cette époque.

Ainsi Philon paraît bien être la source de l'emploi de μεθόριος par Grégoire et Némésius. Mais le mot n'est pas biblique. Philon est-il la source de son usage pour désigner l'ambiguïté de la liberté, susceptible de se tourner vers la sensibilité ou le divin ? On ne trouve pas le mot utilisé en ce sens chez les philosophes classiques, Platon ou Aristote. Mais il apparaît au IIe siècle chez Maxime de Tyr. Celui-ci l'applique à l'homme : « La vie de l'homme est mêlée de choses mortelles et immortelles, comme un une sorte de vivant placé à la frontière (μεθόριος), tenant son corps de la dissonance mortelle, recevant son esprit d'une émanation immortelle » (*Orat.*, IV, 7). Cette idée rappelle beaucoup Philon. Il n'est pas question que Maxime dépende de celui-ci. Il y a donc avant eux un courant platonicien, où le terme est appliqué à l'homme [1].

1. Cette source commune serait le pythagoricien Eudore d'Alexandrie selon Theiler, « Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus », *Parusia* (Festgabe Hirschberger) 199-218.

Pour Maxime, comme pour Philon, le choix entre le bien et le mal se rattache à la double appartenance de l'homme : « L'âme possède une double vie. L'une, pure, transparente, n'est alourdie d'aucun fardeau ; l'autre est troublée, agitée, engagée dans des fortunes diverses. L'âme est ainsi à la frontière (ἐν μεθορίῳ) de l'ignorance et de la sagesse. Mais quand elle s'est dégagée d'ici-bas vers le haut débouchant hors de la terre des Cimmériens (*Odyss.*, XI, 14), dans l'éther éblouissant, libre désormais de la chair, elle connaît et contemple la vérité elle-même » (*Orat.*, XVI, 9). Comme chez Philon et Grégoire, l'appartenance de l'âme au double univers des sens et de l'esprit devient le choix de la liberté entre le vice et la vertu.

Plotin n'use pas ordinairement du mot. C'est pourquoi il ne se trouve pas dans l'Index de Bréhier. Mais le terme n'est pas absent : « L'âme étant frontière (μεθόριος) entre le sensible et l'intelligible et se trouvant dans cet état se tourne vers l'un ou l'autre » (*Enn.*, IV, 4, 3). Il apparaît donc que Philon n'a pas inauguré l'usage de μεθόριος pour désigner l'ambiguïté de la liberté. Le terme appartient à l'école platonicienne, au moins à partir du Ier siècle de notre ère. Et il continue de s'y trouver. Mais Philon l'a utilisé pour exprimer le thème biblique de l'homme entre le bien et le mal et lui a donné beaucoup plus d'importance que les platoniciens. C'est donc à lui principalement que nous devons attribuer sa présence chez Grégoire.

Nous avons constaté dans les passages que nous venons d'étudier le lien entre l'opposition de la matière et de l'esprit et celle du bien et du mal. Cette opposition est caractéristique du courant platonicien dont relevaient ces textes. Mais nous rencontrons dans l'œuvre de Grégoire une conception plus originale où la notion de μεθόριος appliquée à l'homme se libère de toutes ses attaches cosmologiques et prend une portée plus générale. Elle ne désigne plus la condition de l'homme en tant qu'il est aux confins de la matière de l'esprit, mais la condition de la liberté comme telle, en tant qu'elle est en face de l'option entre le bien et le mal. Ce n'est pas en tant qu'il est à la frontière du sensible et de l'intelligible, c'est en tant que doué du libre arbitre que l'homme est μεθόριος (18, 19, 26).

C'est très exactement le sens que nous rencontrons dans le *De anima et resurrectione*. Le texte est intéressant à comparer avec celui des homélies *Sur le Cantique* : « Tout ce qui relève de l'âme

est à la frontière (ἐν μεθορίῳ): se trouvant par nature (φύσει) incliné vers l'un ou l'autre des contraires, par l'usage (χρήσει), elle décide en faveur du bien ou du mal » (XLVI, 57 C). L'intérêt du passage est que, loin d'opposer ici sensible et intelligible, Grégoire expose au contraire que l'âme comprend à la fois l'esprit et les passions et que c'est cette totalité qu'elle peut orienter vers le bien ou vers le mal.

Ce sens de μεθόριος se rencontre à diverses reprises chez Grégoire. Ainsi dans les sermons *Sur les Béatitudes* : « Comme la vie humaine est à la frontière (ἐν μεθορίῳ) du bien et du mal, de même que celui qui a glissé de la bonne espérance tombe dans le gouffre, de même celui qui a échappé au péché et est devenu étranger à la corruption participe à la justice et à l'incorruptibilité » (8; XLIV, 1293 D). Ici ce qui est mis en valeur, c'est l'incompatibilité absolue du bien et du mal. Loin que μεθόριος désigne une région intermédiaire, un lieu de passage, il souligne au contraire l'absence de tout intermédiaire.

Ici encore, c'est à Philon que nous sommes ramené. S'il met parfois l'ambiguïté de la liberté en relation avec la double nature de l'homme, plus souvent il y voit un élément constitutif de la liberté elle-même, en tant que liberté de choix. Ce qui est intéressant chez lui est que cette liberté de choix, cette ambiguïté, caractérise la liberté dans son état de perfection et disparaît une fois que la liberté est fixée dans le bien. C'est un aspect qui a été remarquablement mis en valeur par Marguerite Harl [1]. Je cite seulement un texte de Philon : « Nous tous, hommes, avant que le logos en nous n'ait atteint la perfection, nous nous trouvons par nature à la frontière (ἐν μεθορίῳ) du bien et du mal, en équilibre en quelque sorte entre les deux. Mais une fois que l'esprit a fait pousser ses ailes (πτερυξάμενος) il s'élance (ὁρμᾷ), libéré, et s'envole (πτηνός) vers le bien qui lui est apparenté, laissant ce qui est en arrière » (*Praem.*, 11, 62-63).

Un autre trait intéressant de Philon, et qui a été également souligné par Marguerite Harl, est la relation qu'il établit entre le thème du μεθόριος et celui de l'arbre du bien et du mal. Cette relation se retrouve dans la tradition chrétienne. Ainsi chez Méthode d'Olympe : « Etant aux confins (ἐν μεθορίῳ) de l'arbre de vie et de l'arbre du bien et du mal, (l'homme) revêt la forme de celui dont il a goûté les fruits » (*Conv.*, III, 7, 67 ; G C S 34) [2]. Il semble bien que « l'âme

1. « Adam et les deux arbres du Paradis chez Philon d'Alexandrie », *R S R*, 50 (1962) 321-389.

2. Voir aussi *Res.*, 18, 3 ; GCS, 368.

est à la frontière des biens et des maux, comme dit l'Ecriture » (*Eun.*, I, 275). Mais à quel passage de l'Ecriture renvoie-t-il ? Jaeger, dans une note de son édition se réfère à *Gen.* 3, c'est-à-dire à l'arbre du bien et du mal (p. 107). Or Némésius, à propos de cette même exégèse de l'arbre du bien et du mal, renvoie aux « Hébreux », c'est-à-dire à Philon (*Nat.hom.*, 1 ; 513 B). Il est certain qu'il en est de même chez Grégoire et que c'est à l'exégèse philoniienne de *Gen.* 3 qu'il renvoie.

Cette conception du μεθόριος est développée par Grégoire dans le *Contre Eunome* : « La nature créée se tenant à la frontière (μεθόριος) des biens et des maux, en tant qu'elle est capable (δεκτικόν) des uns et des autres à son gré, en s'inclinant vers ce qui lui plaît, comme nous l'apprenons par l'Ecriture, il y a lieu de parler de plus et de moins, selon l'éloignement du mal et l'approche du bien, dans celui qui est éminent par la vertu » (I, 275 ; Jaeger, 106-107). On voit la pensée de Grégoire. Il peut y avoir des degrés de perfection dans la liberté créée, parce qu'elle peut se tourner toujours davantage vers le bien et s'éloigner du mal. Mais cette possibilité suppose qu'elle se trouve entre les deux. C'est là ce qui l'oppose à Dieu, en qui il ne peut y avoir de plus ni de moins, car il n'y a pas de choix entre le bien et le mal. Dire du Fils et de l'Esprit qu'il y a lieu de parler à leur sujet de plus et de moins, « en tant qu'ils seraient capables également des contraires et se situeraient à la frontière (ἐν μεθορίῳ) du mal et de son contraire, serait le comble de l'impiété » (I, 283 ; 109-110).

Nous reviendrons sur la thèse sous-jacente à ces affirmations, à savoir que dans le monde des esprits il n'y a pas de différence de nature, mais seulement de perfection, en sorte qu'établir une infériorité du Fils ou de l'Esprit par rapport au Père serait en même temps les montrer imparfaits dans leur ligne propre. Mais citons d'abord d'autres passages qui montrent l'importance de cette idée chez Grégoire. A propos de la position d'Eunome, qui voit dans la relation du Fils au Père une parenté de disposition, non une unité d'essence, il écrit : « Ceci n'est vrai que des seules choses dont la nature est frontière (μεθόριος) entre la vertu et le vice, à propos desquelles souvent on échange les expressions contraires » (III, 1, 121 ; Jaeger, 45). Et plus clairement encore : « Ce qui est toujours semblable (ἀεὶ ὡσαύτως) selon sa nature ne saurait recevoir de contraire et n'est pas capable d'altération ; mais ceux dont la nature est aux confins (μεθόριος) ont une inclination (ῥοπή) ambigüe

(ἐπαμφοτερίζει) vers l'un ou l'autre, se tournant à leur gré vers ce qui leur convient » (III, 6, 76; Jaeger, 213) [1].

Ceci va permettre à Grégoire de nous donner dans un texte magistral sa conception originale de la hiérarchie des êtres: « La division suprême de la totalité des êtres est la coupure entre l'intelligible et le sensible. A son tour la raison divise la première en deux: l'une est conçue comme incréée, l'autre comme créée. L'incréée est créatrice de la créée, la créée a le principe de son existence dans l'incréée » (*Eun.*, I, 270-271; Jaeger, 105). Dans le monde sensible, il y a des qualités plus ou moins partagées. Mais « dans la nature intelligible créée, la notion de différences, telle qu'elle existe dans les sensibles, n'a pas de place: un autre mode y apparaît, pour réaliser la différence du plus et du moins » (*id.*, 272-273). Ici nous entrons dans un autre univers. Il n'y a pas un, mais deux dualismes. Il y a le dualisme de l'increé et du créé. Puis il y a le dualisme du monde sensible, avec ses qualités diverses et leur mélange — et du monde intelligible, où les différences relèvent du seul choix des libertés. Ceci vient d'Origène.

Nous voyons comment sont à la fois reprises et dépassées par Grégoire les conceptions que nous avions rencontrées dans la partie précédente de cette étude. Au niveau du monde matériel, il accepte la théorie grecque de la diversité des natures: le μεθόριος consistera dans le mélange de qualités opposées. Au niveau de l'homme il dépasse la conception d'une extension aux degrés suprêmes de l'être de ce qui est valable des degrés inférieurs. On est dans un autre ordre, où il n'y a plus de différence de natures, mais seulement des choix différents de libertés qui ont toutes la même nature: c'est là qu'on retrouve l'idée origéniste. Cette possibilité perpétuelle de choix est constitutive de la libertée créée et la rend perpétuellement μεθόριος. Enfin au niveau de Dieu, il ne peut y avoir ni différences de nature, ni différences de liberté, puisqu'il est perfection absolue. Il y a trois mondes: le monde matériel, la nature; le monde moral, la liberté; le monde divin, Dieu.

Le μεθόριος n'apparaît plus comme frontière entre les ordres, mais seulement comme frontière à l'intérieur de chaque ordre: l'air

1. On retrouve en ce sens ἐπαμφοτερίζειν chez Grégoire *Eun.*, III, 10, 40; 305; *Psalm.*, II, 13; 138, 21 et 25. Dans *Mos.*, II, 70 il est associé à ἀμφίβιος, ce qui se retrouve chez Hiéroclès, *Com. Aur. Car.*, 14; Mullach, 470; 20, 462, qui dépend peut-être d'Ammonius Saccas. Déjà Philon présente ἐπαμφοτερίζειν (*L.A.*, III, 165). Voir W. Theiler, *Untersuchungen zur antiken Literatur*, Berlin, 1970, p. 556.

est frontière entre le feu et l'eau, le progressant est frontière entre l'imparfait et le parfait, la perfection divine enfin est exclusive de tout μεθόριος. On voit quelle transformation la notion de μεθόριος, que Grégoire reçoit de la philosophie grecque, revêt ainsi chez lui. Il s'oppose d'abord par là à la conception stoïcienne qui admet une continuité entre la matière et l'esprit. C'est ce que nous avons vu plus haut. Mais il s'oppose aussi à la conception platonicienne qui admet une continuité entre l'esprit et le divin. Ceci est la dernière question qu'il nous reste à envisager.

Toutefois, avant de quitter la conception de la liberté comme μεθόριος chez Grégoire, nous avons à nous demander si elle a des antécédents. Non seulement elle ne s'explique pas par le moyen-platonisme, mais elle paraît même en opposition avec la conception de Philon, pour qui l'homme n'est μεθόριος que tant qu'il n'a pas choisi le bien. Il paraît bien que nous sommes en présence ici d'une création de Grégoire, s'inspirant pour une part d'Origène. Mais il a utilisé sans doute pour cela un thème de la philosophie grecque. Nous avons remarqué que lorsqu'il parle de cet aspect du μεθόριος, Grégoire le met en relation avec le fait que l'homme est δεκτικόν, c'est-à-dire toujours apte à être informé par les contraires. Or il est remarquable que ce lien des termes μεθόριος et δεκτικός se retrouve dans la tradition aristotélicienne. Pour Alexandre d'Aphrodise, « la matière est aux confins (μεθόριος) de l'être et du non-être, en tant que capable (δεκτικός) de l'un et de l'autre » (*Quaest.*, II, 7; Bruns, 53). Il semble que ce soit ce caractère de la matière prime, pure puissance, que Grégoire a transposé à la liberté. On notera d'ailleurs que ce théme n'apparaît chez lui que dans le *Contre Eunome*, où l'influence de la dialectique aristotélicienne est plus importante que partout ailleurs.

La question de savoir s'il y a un μεθόριος, qui établisse la continuité entre le monde des hommes et le monde de Dieu, se pose pour Grégoire dans sa controverse avec Eunome. Y a-t-il une nature intermédiaire qui participe également de l'un et de l'autre et assure leur continuité ? Sur le plan ontologique, Grégoire rejette clairement cette idée. Il n'y a pas d'intermédiaire entre le Dieu transcendant et l'esprit créé: « L'Ecriture ne connaît aucun milieu (μέσος) qui permette d'imaginer une certaine propriété de nature aux confins (ἐν μεθορίῳ) du créé et de l'incréé, existant entre (μεταξύ) ceux-ci, en sorte qu'elle participerait à l'un et à l'autre et ne serait parfaite-

ment ni l'un ni l'autre » (*Maced.*; Müller, 104). Ceci est une réfutation directe de la conception subordinatienne qui voyait dans le Saint-Esprit un être intermédiaire entre le Père incréé et la création, en sorte qu'il participât à l'un et à l'autre.

Nous ne voyons pas toutefois que les Ariens et les Pneumatomaques aient employé le mot μεθόριος pour désigner le Fils ou l'Esprit. Mais il est possible que Grégoire ait repris le mot à des auteurs qui l'employaient en ce sens de façon à assimiler les conceptions de ses adversaires à des hérésies antérieures et à marquer leur filiation. Or ici nous rencontrons deux cas intéressants. En ce qui concerne l'Esprit-Saint, c'est celui du gnostique Basilide. Celui-ci, d'après Hippolyte (*Elench.*, VII, 23), « divise les êtres en deux divisions premières et fondamentales. Il désigne l'une du nom de cosmos, l'autre de celui d'hypercosmos. Et ce qui est entre (μεταξύ) le monde et les réalités hypercosmiques, c'est l'Esprit limitrophe (μεθόριος) ». Cette frontière correspond au firmament (στερέωμα) (VII, 25). Ce thème revient fréquemment dans la notice (VII, 25, 26, 27). La ressemblance des termes de Basilide avec ceux par lesquels Grégoire nous décrit le système des Pneumatomaques donne à croire qu'il a voulu volontairement assimiler ces derniers au gnostique. Or c'est ce qu'il fait explicitement, quand il assimile Eunome à Basilide, précisément en ce qui concerne la doctrine de degrés intermédiaires entre le créé et l'incréé (*Eun.*, III, 9, 54 et 59; Jaeger, 384, 386).

Mais il y a un autre auteur auquel nous sommes encore une fois ramenés et qui est Philon. Nous rencontrons chez lui en effet une conception remarquable du Logos situé aux confins de l'incréé et du créé et faisant communiquer l'un et l'autre: « Dieu a donné au Logos, chef des anges (ἀρχάγγελος) et le plus antique, un don éminent, afin que, se tenant à la frontière (ἐν μεθορίῳ), il sépare ce qui est inengendré et ce qui est créé. Il intercède auprès de l'incorruptible pour les mortels. Il est le messager de l'être supérieur auprès de ses serviteurs. Il n'est pas inengendré (ἀγένητος), comme Dieu, ni engendré (γενητός), comme nous, mais il tient le milieu (μέσος) entre les extrêmes (ἄκρα), les faisant communiquer l'un avec l'autre » (*Her.*, 42, 203-206). Nous trouvons bien là une transposition sur la totalité de l'être de la doctrine des intermédiaires. Philon décrit le Logos avec les mêmes expressions que celles qui servaient à exprimer l'union des contraires dans la physique du moyen-stoïcisme. Or Grégoire dénonce à plusieurs reprises Philon comme la

source des Ariens (III, 5, 24; Jaeger, 168; 7, 8-9; Jaeger, 217).

Il est d'autant plus vraisemblable que Grégoire vise Philon dans sa critique du μεθόριος appliqué aux personnes divines, que l'expression revient plusieurs fois chez celui-ci et que Grégoire le connaît bien. Ainsi: « Le Logos est, s'il faut dire la vérité, un être limitrophe (μεθόριος) entre Dieu et l'homme, plus petit que celui-là et plus grand que celui-ci. Lorsque le grand-prêtre entrera dans le Saint des Saints, il ne sera plus un homme (*Lev.*, 16, 17). Qui est-il, s'il n'est pas un homme? Est-il dieu ? Je ne le dirai pas. Mais il n'est pas un homme non plus. Il touche (ἐφαπτόμενος) les deux extrémités (τὰ ἄκρα), comme la base et la tête » (*Somn.*, II, 28, 188-189). Dans les *Quaest. Ex.*, le Logos est comparé en ce sens au voile qui sépare le Saint (figure du monde sensible) et le Saint des Saints (figure du monde intelligible): « Le monde incorporel est séparé du visible par le Logos limitrophe (μεθόριος Marcus) comme par le voile » (II, 94).

De même qu'il rejette l'application du terme μεθόριος au Verbe dans la controverse contre les Ariens, Grégoire rejette également son application au Christ, Verbe incarné, dans sa controverse contre Apollinaire: « La nature divine restant la même, il y aurait une autre réalité, une incarnation divine qui surgirait aux confins (μεθόριος) de la nature des hommes et de celle de Dieu, n'étant ni Dieu, ni homme, mais participant en quelque sorte des deux: par le fait d'être incarnation, elle serait apparentée à l'humain; par le fait d'être divine, elle serait supérieure à l'homme » (*Adv. Apol.*; Müller, 133). Ceci vise directement la conception d'Apollinaire, qui, selon Grégoire, voit dans le Christ non l'union de la nature divine, restant divine, et de la nature humaine, restant créée, mais un être intermédiaire, qui ne serait ni Dieu ni homme et ressemblerait ainsi aux δαίμονες du moyen-platonisme.

Ici encore l'usage que fait Grégoire du mot ne paraît pas isolé. Il n'apparaît pas dans les œuvres d'Apollinaire que nous possédons. Mais il est remarquable que nous le trouvons employé par Cyrille d'Alexandrie [1] qui s'en sert pour définir la médiation du Verbe incarné: « Le Christ est comme la frontière (μεθόριος) entre la divinité et l'humanité, ayant la réunion (σύνοδος) des deux en quelque sorte en un » (*P.G.*, LXXV, 853 C). Et ailleurs: « Par le Christ comme par un médiateur (μεσίτης) nous sommes joints (συναπτόμεθα)

1. Voir J. Liébaert, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la controverse nestorienne*, pp. 228-229.

au Père. Car le Christ est comme une frontière (μεθόριος) entre la divinité d'en haut et l'humanité » (LXXIII, 1045 C). Et enfin: « De même que le Christ en tant que Verbe est un avec le Père, ainsi, en tant que devenu homme, il est joint (συνάπτεται) à ceux de la terre et il est devenu comme une frontière (μεθόριος), réunissant (συνέχων) en lui ce qui concourt (συνδραμών) dans l'unité et l'amitié » (LXXIV, 192 A-B).

L'opposition de Cyrille et de Grégoire sur l'application au Verbe incarné du mot μεθόριος atteste l'ambiguïté de celui-ci. Il peut signifier ce qui se trouve entre deux réalités, mais n'appartient ni à l'une ni à l'autre: c'est ce qui est dans l'intervalle (μεταξύ). C'est évidemment ce sens que Grégoire rejette. Mais le μεθόριος peut aussi marquer ce qui, appartenant à deux sphères d'existence, les fait communiquer dans une personne. C'est éminemment le cas de la personne du Christ, réunissant en lui la nature humaine et la nature divine. Ce second sens paraît spécifiquement chrétien, car il suppose à la fois l'affirmation de la radicale transcendance de Dieu et de l'absence de tout intermédiaire (μεταξύ) entre le monde et lui — et d'autre part l'affirmation que cet abîme infranchissable a été traversé par le Christ, quand il passe de la sphère divine dans la sphère humaine. C'est en ce sens que l'entend Cyrille.

Mais si Grégoire rejette l'application du terme μεθόριος au Verbe et au Christ, à cause des ambiguïtés qu'il présentait, il l'accepte par contre pour désigner la médiation des saints, qui se trouvent à la frontière du monde de l'homme et du monde de Dieu et sont ainsi les intermédiaires entre Dieu et les hommes. On observera que le mot peut ainsi désigner chez Grégoire l'homme dans son origine, en tant que situé aux confins de la matière et de l'esprit, et dans son achèvement, en tant que situé aux confins de l'humain et du divin: « Celui qui s'est élevé de cette hauteur se tient en quelque manière aux confins (μεθόριος) de la nature mobile et de l'immuable, et il fait communiquer (μεσιτεύει) entre eux les extrêmes (ἄκρα), présentant à Dieu des supplications pour ceux qui se sont aliénés par le péché et transmettant (διαπορθμεύων) la grâce de la puissance souveraine à ceux qui ont besoin de grâce. Nous apprenons par là que plus quelqu'un s'éloigne des choses terrestres et basses, plus il approche de la nature qui excède toute intelligence, imitant le divin par la bienfaisance » (*Psalm.*, I, 7; 45, 7-17). Il ne s'agit ni d'une parenté naturelle avec le divin et le matériel, ni d'une

ambiguïté entre le bien et le mal, mais d'une participation surnaturelle à la vie de Dieu, qui fait que le saint appartient à la fois en effet à deux mondes.

Dans un second cas, Grégoire applique le mot à sa sœur Macrine: « Quel discours humain pourrait représenter ce qu'était sa conduite ? On peut dire seulement que sa vie était aux confins (μεθόριος) de la nature humaine et de la nature incorporelle. En effet le fait qu'elle était libérée des passions humaines était d'une nature plus qu'humaine; mais le fait d'être manifestée dans un corps, d'avoir une forme visible, d'user des organes des sens la gardait inférieure à la nature incorporelle et angélique » (Jaeger, 382, 20-26) [1]. Le sens est voisin de celui du passage précédent. Le monde angélique représente la sphère de l'existence divinisée. Macrine appartient déjà à cette sphère par sa sainteté (Voir aussi *Or.*, 4; XLIV, 1169 A). Mais elle appartient encore au monde de la vie corruptible par son corps charnel.

Ici la source de Grégoire paraît bien être encore Philon, chez qui cet emploi du mot μεθόριος est développé. J'en relève au moins huit exemples. Et la plus grande partie présente des analogies évidentes avec le premier passage de Grégoire. Plusieurs textes présentent le thème dans un contexte où il est question du grand-prêtre, figure du parfait. Ainsi dans le *De Sacerdotio*: « La Loi veut que le grand prêtre ait en partage une nature plus qu'humaine, du fait qu'il est davantage dans la proximité de Dieu, à la frontière (μεθόριος), pour dire vrai, de l'un et de l'autre, afin que par un intermédiaire (διὰ μέσου) les hommes supplient Dieu et que Dieu répande et distribue ses grâces aux hommes au moyen d'un ministre » (*Spec. Leg.*, I, 12, 116). La pensée et les mots sont si proches de Grégoire qu'une dépendance paraît certaine.

Ailleurs Philon développe le même thème en référence au grand-prêtre, mais aussi à Moïse, ce qui est un nouveau trait qui rappelle Grégoire: « L'homme achevé (ἀστεῖος) est frontière (μεθόριος), n'étant pour ainsi dire ni homme, ni dieu, mais touchant les deux extrémités (ἄκρα), de race mortelle par son humanité, incorruptible par la vertu. C'est à cela que se rapporte l'oracle concernant le grand-prêtre: Lorsqu'il entrera dans le Saint des Saints, il ne sera

1. Sur la virginité comme lien (σύνδεσμος) qui fait descendre Dieu dans l'homme et élève l'homme en Dieu, voir *Virg.*, 2; Jaeger, p. 255, avec les remarques de Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature* pp. 22-24.

plus homme (*Lev.*, 16, 17) » [1]. (*Somn.*, II, 230). Et plus loin: « Moïse décrit le parfait comme n'étant ni dieu, ni homme, mais, comme je le disais, frontière (μεθόριος) de la nature inengendrée (ἀγένητος) et de la nature corruptible. Par contre il place le progressant dans la région entre (μεταξύ) les vivants et les morts » (*Somn.*, II, 234) [2]. Ici la référence aux ἄκρα rappelle Grégoire. On notera que ce passage rapproche les deux μεθόριοι, celui de l'imparfait, entre le bien et le mal, celui du parfait, entre Dieu et le créé.

Dans une perspective un peu différente et qui annonce davantage cette fois le texte de la *Vie de Macrine*, Philon montre l'homme vertueux engagé encore dans le corps, mais en même temps participant déjà de la vie immortelle: « Le vertueux (σπουδαῖος) a peu de besoins, frontière (μεθόριος) de la nature mortelle et de l'immortelle, ayant des besoins à cause de son corps mortel, n'ayant pas beaucoup de besoins à cause de son âme qui désire l'immortalité » (*Virt.*, 2, 9). Ce passage de Philon est cité textuellement par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, II, 18, 81, 2). Ceci atteste sa présence dans la tradition spirituelle et rend possible qu'il soit à l'arrière-plan du passage de Grégoire. Aussi bien sommes-nous avec cet ensemble dans une conception cohérente, qui paraît proprement judéo-chrétienne dans son contenu, même si le mot μεθόριος vient du langage philosophique.

Toutefois il faut faire une remarque. Si l'application du μεθόριος aux saints paraît propre à Philon et à Grégoire, elle semble la transposition d'un thème de la philosophie du moyen-platonisme. A ce propos encore, Calcidius nous présente un texte remarquable: « Comme il y a une race vivante céleste, divine et immortelle, celle des astres, et une autre terrestre, éphémère, mortelle et soumise aux passions, il était nécessaire qu'il y eût entre les deux un intermédiaire (*medietas*), qui rassemblât les extrêmes opposés, comme nous le voyons dans la musique et dans le monde lui-même. De même en effet qu'il y a des intermédiaires (*medietates*) dans les réalités matérielles elles-mêmes qui par leur intercalation assurent la continuité du corps de l'univers, et qu'il y a aussi, entre le feu et la terre, deux intermédiaires, l'air et l'eau, qui situés au milieu (*mediae*) touchent et unissent les extrêmes, ainsi, comme il y a un vivant immortel et rationnel qui est appelé céleste, et un autre qui

1. On remarquera que la même comparaison était plus haut appliquée au Logos.
2. Voir aussi *Somn.*, II, 188.

est mortel et soumis aux passions, le nôtre, il était nécessaire qu'il y eût une espèce intermédiaire, qui participe à la nature céleste et à la terrestre en étant à la fois immortelle et soumise aux passions: or telle est, je pense, la nature des démons » (*Com. Tim.*, 131).

Le parallélisme de ce texte et de ceux de Grégoire est évident. L'identité de vue sur l'échelle des éléments est claire. La structure de l'échelle des vivants est également sembable. Mais la différence saute aux yeux. Pour Calcidius il y a des vivants célestes, les astres, des vivants terrestres, les hommes, et entre les deux, participant de la nature immortelle des astres et des passions des hommes, les démons Or Calcidius est ici l'héritier d'une tradition platonicienne. Pour Platon les démons sont intermédiaires (μεταξύ) entre le divin et le mortel (*Banquet*, 202 d). Plutarque reprend l'idée — et cette fois en employant le mot μεθόριος, qui n'est pas platonicien. Les démons sont des êtres « qui sont aux confins (μεθόριος) des dieux et des hommes » (*Def. Orac.*, 12). C'est par eux que nous sommes réunis (συνάπτεσθαι) à la divinité (*id.*, 10) [1].

La même conception se retrouve chez Maxime de Tyr: « Dieu lui-même, demeurant en son lieu, gouverne le ciel et l'ordre du ciel. Mais il y a des natures immortelles secondes appelées dieux secondaires, placées aux confins (μεθόριος) de la terre et du ciel. Ils sont plus faibles que les dieux et plus forts que les hommes. Et en effet le mortel serait séparé par un trop grand intervalle de l'immortel, en ce qui concerne la contemplation et la familiarité céleste, s'il n'y avait cette nature démonique, à la manière d'une frontière, qui, grâce à la parenté avec l'un et l'autre, maintient unies par un lien (δεσμός) la faiblesse humaine et la beauté divine » (*Orat.*, XIV, 8). Et Maxime compare cette union des opposés dans les démons à celle des qualités dans les éléments (XV, 2).

Mais il est clair que ceci nous met en présence de tout autre chose que les textes de Grégoire et de Némésius. Pour ces derniers l'homme est μεθόριος entre l'intelligible et le sensible, les anges et les animaux, parce qu'il est à la fois esprit et corps; pour nos moyen-platoniciens le δαίμων est μεθόριος entre les plus parfaits des vivants, les dieux, et les moins parfaits, les hommes — et cette échelle des esprits est parallèle à celle des corps. Ajoutons que Platon, dans le *Banquet*, montre que ceci permet aux démons de transmettre (διαπορθμεύειν)

1. Voir G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, pp. 20-21.

aux dieux les prières des hommes et aux hommes les ordonnances des dieux (*Conv.*, 202 d-203 a). Nous avons vu que Grégoire écrit de Moïse que « placé à la frontière de l'immuable et du muable, il fait communiquer (μεσιτεύει) entre eux les extrêmes, présentant à Dieu les supplications des pécheurs et transmettant (διαπορθμεύειν) la grâce à ceux qui en ont besoin ». Il est évident qu'il y a chez Grégoire une réminiscence du *Banquet* et une transposition à Moïse de ce que Platon disait des démons.

Grégoire retient donc l'idée d'une μεσιτεία entre Dieu et l'homme, qu'il hérite des platoniciens. Mais alors que cette médiation était fondée chez les platoniciens sur la nature intermédiaire des δαίμονες entre le mortel et l'immortel, que Philon dans certains textes l'appliquait au Logos en tant que participant à la fois au créé et à l'incréé, Grégoire rejette tout fondement ontologique à une nature intermédiaire, comme nous l'avons vu dans la précédente partie, et retient seulement l'idée d'une communication entre le monde divin et le monde humain réalisée éminemment dans la personne du Verbe incarné et secondairement dans les saints, qui les habilite à intercéder pour les hommes auprès de Dieu et pour Dieu auprès des hommes. Et même en ce cas, où le mot pourrait avoir un sens acceptable, il n'applique jamais μεθόριος au Verbe. Et on notera que les deux seuls passages où il l'applique aux saints se trouvent dans des ouvrages antérieurs au *Contre Eunome*.

L'examen du terme μεθόριος dans l'œuvre de Grégoire nous permet ainsi d'arriver à quelques conclusions. L'usage qu'il fait du mot se rattache originellement à Philon. Il ne l'emploie jamais pour désigner ni la continuité de la matière et de l'esprit, au sens stoïcien, ni celle de l'esprit et du divin, au sens platonicien. Il n'admet, en effet, de continuité ni dans un cas, ni dans l'autre. Il le conserve pour désigner la continuité des éléments dans le monde de la matière. Il l'utilise, dans un sens original, pour désigner la situation de la liberté, non en tant que, incarnée, elle est prise entre la matière et l'esprit, mais en tant que, créée, elle est toujours affrontée à une possibilité de plus grande perfection. Et l'application qu'il en fait à la médiation des saints reste d'une grande discrétion. Son attitude à l'égard du thème du μεθόριος met ainsi en relief un aspect majeur de la pensée de Grégoire : sa distinction des trois ordres.

CHAPITRE VII

AVEUGLEMENT

Dans le *De Infantibus*, Grégoire définit la condition humaine par deux données principales. La première est sa relation au cosmos. C'est ce que nous avons vu dans un chapitre antérieur. La seconde est sa relation à Dieu. Sur le premier plan l'homme s'oppose à l'ange, qui appartient à l'hypercosmos. Sur le second au contraire, il partage la même fin. Le but de la création, son σκοπός, sera précisément de faire que l'unique fin de la connaissance de Dieu soit réalisée à la fois dans l'hypercosmos et dans le cosmos et l'unité de la création ainsi accomplie. Mais ce dessein va se heurter dans le cosmos à un échec, qui est le péché. Ce péché consiste proprement dans le fait que l'homme refuse de réaliser sa fin, qui est la connaissance de Dieu. Il est ignorance de Dieu. Ce péché entraînera de la part de Dieu une mutation de la condition humaine dans le cosmos, c'est-à-dire le revêtement par l'homme de la condition animale, qui le rend sujet à la mort. Ce sont ces étapes de l'ἀκολουθία que nous allons parcourir. Le premier problème est celui du mal.

Grégoire commence par poser la thèse : « L'acte de contempler Dieu est la vie convenable et correspondant à la nature intellectuelle » (173 C). Comment l'établir ? De même que les corps ont besoin pour subsister d'aliments matériels, de même en est-il de l'âme. Or si « une nourriture changeante conserve les corps en vie, combien plus la participation de l'être réel (τοῦ ὄντως ὄντος) conservera-t-elle celui qui y participe ». Mais pour cela il faut « qu'il y ait quelque affinité (συγγενές) entre ce qui participe et ce qui est participé » (173 C-D). Grégoire prend alors l'exemple de l'œil qui ne voit la lumière que parce qu'il est lui-même lumière (αὐγή) : « C'est pourquoi l'Ecriture dit que l'homme a été créé à l'image de Dieu (*Gen.*, I, 27), afin, je pense, qu'il voie le semblable par le semblable (τῷ ὁμοίῳ βλέπειν τὸν ὅμοιον). En effet voir Dieu est la vie de l'âme, comme il a été dit plus haut. Mais l'ignorance du vrai bien, comme un nuage (ὁμίχλη), a fait écran devant le regard de l'âme. Ce nuage s'est fait de plus en plus épais. L'âme privée de la lumière a perdu la vie. Ce n'est d'ailleurs pas le lieu de faire la généalogie (γενεαλογεῖν)

de cette ignorance, de dire d'où et de qui elle vient » (173 C-176 B).

Nous rencontrons ici l'idée essentielle chez Grégoire que la vision de Dieu est la vie de l'esprit, que cette vision n'est rendue possible que parce que l'homme possède une participation à Dieu, qui le lui rend connaturel, en vertu du principe que « seul le semblable connaît le semblable ». L'ignorance sera quelque chose de second. On remarquera que ces thèmes se retrouvent à travers toute l'œuvre de Grégoire. Ils sont dans le *De Virginitate*, en 372 : « Il n'est pas possible à l'âme d'être unie au Dieu incorruptible, si elle-même n'est pas devenue aussi pure que possible par l'incorruptibilité, en sorte de saisir le semblable par le semblable » (XI, 5, 3-6). Plus près de notre texte est le *Discours catéchétique* : Dieu a créé l'homme pour qu'il ait part aux biens divins : « De même que l'œil entre en possession de la lumière par la lumière (αὐγή), qui est naturellement insérée en lui, ainsi il est nécessaire que soit mêlé à l'homme quelque chose qui ait de l'affinité (συγγενές) avec le divin » (5 ; XLV, 21 C). Et Grégoire renvoie à *Gen.*, 1, 27.

Le thème de la connaissance du semblable par le semblable est une antique doctrine, qui remonte à Empédocle et à Pythagore. Plutarque l'attribue à Platon (*Quaest. Conv.*, 1, 8, 4, 1). Elle a été reprise par Posidonius au témoignage de Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, VII, 93). Elle est familière au Moyen-Platonisme : on la trouve chez Albinos (*Didasc.*, 14 & 29), chez Apulée (*Dog. Plat.*, 75, 19-25). On la retrouve chez les néo-platoniciens, Plotin, Porphyre, Jamblique [1]. Elle est fréquemment mise en relation avec la théorie de la vision selon laquelle l'oeil perçoit la lumière parce qu'il est lumière [2]. Il est possible que Grégoire dépende ici de Plotin. Celui-ci écrit dans le Περὶ καλοῦ que « ce qui voit doit être apparenté (συγγενές)) et semblable (ὅμοιον) à ce qui est vu pour pouvoir le contempler » (I, 6, 9, 29-30) et que « l'oeil ne peut voir le soleil sans être devenu semblable au soleil » (I, 6, 9, 30-31) [3]. Comme nous savons par ailleurs que Grégoire, après Basile, a utilisé ce traité, une dépendance est possible.

Chez Grégoire toutefois le thème n'est pas repris tel quel à la tradition philosophique. On remarquera que la ressemblance avec

1. Voir H. Merki, *Homoiôsis Theou*, pp. 22-32.
2. Voir K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, p. 172, n. 1.
3. Voir aussi *Eun.*, VI, 9, 11, 32.

Dieu, condition de la vision de Dieu, implique une participation à l'être de Dieu (173 D). Or Balâs a très bien montré, dans son livre sur la participation chez Grégoire, que la participation, qui assimile l'âme à Dieu, n'est pas le fait de la nature de l'âme, mais implique un don de Dieu. Le texte de la *Catéchèse* que nous avons cité est explicite à cet égard : « Il était nécessaire que soit mêlé à l'homme quelque chose qui ait de l'affinité avec le divin » (5 ; 21 C). Nous avons déjà eu l'occasion de relever ce trait dans le chapitre précèdent. Pour Grégoire eu effet l'esprit créé est radicalement séparé de l'esprit increé. Dans le cas de l'homme, il y a donc une double relation de l'esprit avec deux réalités qui lui sont étrangères sous un rapport différent. D'une part l'esprit est dans un corps animal. C'est le premier paradoxe, qui a fait l'objet du précédent chapitre. Par ailleurs l'esprit est destiné à voir Dieu.

Mais cette vision de Dieu, qui est la vie de l'âme, fait défaut chez l'homme historique. Et cette déficience est le mal. C'est ce que Grégoire expose dans la suite du passage : « L'Ecriture nous dit que la vie de l'âme est de participer (μετουσία) à Dieu et que cette participation consiste dans la connaissance (γνῶσις) à proportion de la capacité de chacun. L'ignorance (ἄγνοια) n'est pas existence (ὕπαρξις) de quelque chose, mais suppression (ἀναίρεσις) de l'acte de connaissance. Et le non-exercice de la participation à Dieu a entraîné nécessairement l'éloignement de la vie » (176 B-C). Nous laissons de côté ici la relation entre la connaissance de Dieu et la participation à sa vie. Le seul point que nous retenions est celui de l'ignorance comme pure absence de connaissance. C'est le point que nous allons étudier.

Il se rattache à un thème qui revient souvent chez Grégoire. Le mal est toujours chez lui non-être. Aussi écrira-t-il dans *Anim.* : « Le mal, si paradoxal que ceci paraisse, a son être dans le non-être. En effet il n'y a pas d'autre origine au mal que la privation (στέρησις) de l'étant. Or l'étant au sens propre est la nature du bien. Celui donc qui n'est pas dans l'étant est complètement dans le non-être » (XLVI, 93 B). La même doctrine se trouvait déjà dans *Psalm* : « Les étants (ὄντα), qui sont suspendus à l'étant (ὄν), demeurent ainsi perpétuellement dans l'être (εἶναι) ; mais si quelque chose est en dehors de l'étant et a une essence (οὐσία) qui n'a pas sa substance (ὑπόστασις) dans l'être, mais dans le n'être-pas-bon, c'est là la graine jetée sur le toit » (II, 14 ; Mc Donough 155, 5-8) Ainsi le

mal est pure absence du bien. Et comme l'être est identique au bien, le mal est pur non-être.

Il résulte de cela que l'homme n'existe vraiment que quand il connaît Dieu et se tourne vers lui. Car son être est un être participé qui se reçoit de celui qui est l'être par lui-même. La séparation d'avec Dieu entraîne ainsi nécessairement la destruction de soi: « C'est la destruction (φθορά) vraiment et la dissolution de ce qui est consistant que de déchoir (ἀπόπτωσις) du réellement étant (τοῦ ὄντως ὄντος). Comment en effet quelqu'un serait-il dans l'être (τὸ εἶναι) sans être dans l'étant (τὸ ὄν)? Et comment quelqu'un demeurerait-il dans l'étant sans croire que l'étant existe? Or le vraiment étant, c'est Dieu, comme la vision de la théophanie l'a témoigné à Moïse. Celui donc qui chasse de son esprit l'être de Dieu, en disant que celui-ci n'est pas, détruit son propre être, en sortant de l'étant » (*Psalm.*, II, 13; Mc Donough 137, 4-11)

Mais cette non-existence du mal est cependant une non-existence dans un existant. Le mal est ainsi un non-être existant. S'il n'a pas d' ὑπόστασις, de substance, il a un semblant d'existence dans la mesure où l'absence, la privation a une réalité de fait. Dans *Eccl.*, Grégoire explique ce qu'est cette existence du non-étant, en la comparant à la réalité de l'obscurité, qui n'est qu'absence de lumière, mais qui existe en tant que telle: « On voit par cet exemple que le mal ne subsiste (ὑφίσταται) pas par lui-même, mais son semblant de subsistance (παρυφίσταται) n'est fait que de la privation (στέρησις) du bien. Le bien, lui, est toujours semblablement ferme et solide et n'a pas un semblant d'existence fait de la privation de ce qui existerait antérieurement. Ce qui s'oppose au bien n'est pas par essence (κατ' οὐσίαν). En effet ce qui n'est pas par soi-même n'est absolument pas. Le mal est en effet privation (στέρησις) de l'étant et non-existence (ὕπαρξις) » (5; Alexander 356, 9-15) [1].

Cette doctrine achève de se préciser dans *Eccl.* où Grégoire définit le lien de l'être participé à l'être de Dieu: « Le réellement étant (τὸ ὄντως ὄν) est la Bonté en soi (αὐτοαγαθότης) ». Ce Bien donc, ou cet au-delà du Bien, est « lui-même réellement et a donné et donne aux êtres la puissance de commencer à être et la persistance dans l'être. Tout ce qui est considéré en dehors de lui est non-existence (ἀνυπαρξία). Or ce qui est en dehors de l'étant n'est pas dans l'être. Puisque donc le mal s'oppose au Bien et que Dieu est

1. Voir aussi *Eun.*, III, 7.58; Jaeger 235, 15, avec παρυφίσταται; Ref., 26: « La suppression des biens donne existence (ὕπαρξις) au mal ».

le bien parfait, le mal, dont la nature n'est pas d'être lui-même quelque chose, mais de n'être pas bon, est étranger à Dieu. Ainsi le mal s'oppose au bien comme le non-étant à l'étant... Mais, du fait que par la liberté de notre intention nous sommes déchus du bien, la nature non existante (ἀνύπαρκτος) du mal s'est réalisée (οὐσιώθη) en nous, elle qui existe en tant que nous sommes hors de Dieu » (7; Alexander 406, 7-407, 11. Voir aussi *Cat.*, 8; 36 A) [1].

Le mal est donc étranger à la réalité de l'être. Comment existe-t-il ? Par la liberté, en tant que celle-ci ne s'exerce pas. C'est ce que Grégoire développe plus longuement dans *Cat.*: « Aucune origine du mal n'a son principe dans la volonté de Dieu. Mais le mal naît (ἐμφύεται) du dedans, prenant consistance (συνιστάμενον) dans la liberté, lorsqu'il y a éloignement (ἀναχώρησις) de l'âme par rapport au Beau » (5; 24 D). Et Grégoire prend l'image de la cécité comme non-exercice de la vue: « De même que voir est acte de la nature et la cécité (πήρωσις) privation de l'activité naturelle, ainsi également le bien s'oppose au mal. On ne saurait trouver en effet d'autre origine au mal que l'absence (ἀπουσία) de bien. De même que la suppression (ὑφαιρεθέντος) de la lumière entraîne l'obscurité (ζόφος) et qu'en présence de la lumière celle-ci n'existe pas, ainsi, tant que le bien est dans la nature, le mal n'a pas d'existence (ἀνύπαρκτον), mais l'éloignement du bien devient l'origine de son contraire » (5; 24 D-25A).

Cette origine du mal dans la seule volonté est précisée plus loin dans un passage plus technique: « On ne doit pas considérer (θεωρεῖται) l'opposition de la vertu et du vice comme celle de deux choses qui se manifesteraient comme substantielles (κατ' ὑπόστασιν), mais de même que l'étant (τὸ ὄν) s'oppose au non-étant (τὸ μὴ ὄν) et qu'il n'est pas possible de dire que le non-étant s'oppose à l'étant selon la substance, mais que nous disons que l'inexistence (ἀνύπαρξις) s'oppose à l'existence (ὕπαρξις), ainsi le mal s'oppose au bien, non comme existant par lui-même, mais en étant conçu comme l'absence (ἀπουσία) du meilleur. Et comme nous disons que la cécité (πήρωσις) s'oppose à la vue (ὅρασις), non que la cécité existe par elle-même dans la nature, mais la disposition (ἕξις) ayant précédé la privation (στέρησις), ainsi nous disons que le mal doit être considéré comme

1. Voir aussi *Eccl.*, 7, 416, 2-3 avec οὐσιοῦται;; *Epist.* 3; Pasquali 24: « L'activité vicieuse est comme une cécité (πήρωσις) du bien qui est dans notre nature (ἐμπεφυκώς) ». Il est « contre nature (παρὰ φύσιν) » (*Ibid.*).

privation (στέρησις) du Bien, comme une ombre (σκιά) qui accompagne le retrait du rayon » (6; 28 C)[1].

L'opposition de l'ἕξις et de la στέρησις vient d'Aristote, mais elle avait été reprise et modifiée par les stoïciens. C'est d'eux que paraît dépendre Grégoire, quand il voit dans l'ἕξις non une habitude acquise, mais « la nature même de la chose, son être propre, le principe de son activité ». (Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, p. 230. Voir *SVF*, II, 178; Pohlenz, *Die Stoa*, II, 47). C'est également le cas pour Porphyre selon Hadot. Par ailleurs ἕξις et στέρησις sont utilisés par les anoméens, Aèce et Eunome, dans les controverses trinitaires. Or ici encore c'est plus dans le sens donné aux mot par Chrysippe que dans leur sens original chez Aristote (Voir L. R. Wickham, The Syntagmation of Aetius the Anomean, *JTS* 19 (1968) 561-569). Grégoire reprendra ces termes en répondant à Eunome. Voir pour celui-ci *Eun*,. II, 563-567.

Dans un dernier passage, Grégoire souligne par une nouvelle image le caractère purement négatif de l'apparition du mal dans le libre-arbitre: « Toute malice se caractérise par la privation du bien, elle n'existant pas par elle-même, ni n'étant à considérer selon la substance (καθ' ὑπόστασιν). Aucun mal n'a de place (κεῖται) en lui-même hors du libre-arbitre, mais il tire son nom de n'être pas le bien. Or le non-étant (τὸ μὴ ὄν) n'a pas de substance (ὑφεστῆκε). L'auteur de ce qui ne subsiste pas n'est pas l'auteur des choses qui subsistent. C'est pourquoi Dieu est hors de cause en ce qui concerne les maux, lui qui est le créateur des étants et non du non-étant, lui qui a fait la vue et non la cécité (πήρωσις), lui qui a donné la vertu et non la privation (στέρησις) de vertu comme objet de conquête à la liberté, ayant établi le bien comme fin pour ceux qui vivent vertueusement et non en soumettant la volonté humaine à son bon plaisir par une contrainte violente, en la tirant au bien contre son gré, comme un instrument animé. Si, quand la lumière brille purement dans la clarté du jour (αἰθρία), quelqu'un voile volontairement sa vue avec ses paupières, le soleil n'est pas responsable de ce qu'il ne voit pas » (7; 32 D. Voir aussi 40 B).

Le thème de l'œil qui se ferme volontairement à la lumière en baissant les paupières se trouve déjà dans *Virg*. « De même que participer (μετουσία) à la lumière solaire est également accessible à tous ceux qui jouissent de la faculté de voir, mais qu'il est possible

1. Voir aussi *Anim.*; XLVI, 128 A sur l'antériorité de l'ἕξις sur la στέρησις.

à celui qui le veut, ayant fermé (μύσας) l'œil, de s'interdire la perception de la lumière, non que le soleil se retire ailleurs et lui amène ainsi l'obscurité, mais que l'homme, en fermant (ἐπιμύσεως) les paupières sépare son œil du rayon comme par un mur — car, lorsqu'en fermant les yeux on met la faculté visuelle dans l'impossibilité d'agir, nécessairement l'inaction de la vue, produite en l'homme par cet aveuglement volontaire, devient principe actif de ténèbre — ainsi le premier né de la terre, ayant de par sa nature le Beau et le Bien en son pouvoir qui lui étaient proposés de toutes parts, a volontairement contre lui-même ouvert la voie à ce qui est contre nature, ayant créé l'expérience du mal par sa propre volonté, en se détournant de la vertu » (XII, 2, 22-41). Le thème reparaît dans *Anim.* (XLVI, 120 C—121 A)[1]. On remarquera qu'à la différence de l'image de la πήρωσις qui désigne la cécité (*Virg.*, III, 6, 9) et en particulier la cécité de naissance (*Virg.*, X, 1, 16), la fermeture des paupières souligne mieux le caractère volontaire de l'origine du mal.

Cette doctrine du mal constitue un des points principaux de la θεωρία de Grégoire. Nous la voyons reparaître à des moments importants de son œuvre, comme une de ses clefs principales. Elle relève d'une ζήτησις classique, celle de l'origine du mal. Mais on peut être plus précis. Plotin a consacré un chapitre à la question πόθεν τὰ κακά (*Enn.* I, 8). Or la comparaison des textes de Grégoire et de celui de l'*Ennéade* montre que Grégoire s'en est sûrement inspiré. Le texte de Plotin est le contexte le plus proche de celui de Grégoire. Donnons des exemples. Plotin décrit une position selon laquelle le mal (κακόν) est une privation (στέρησις) (11, 3). Le mot στέρησις revient fréquemment (1, 17, 19; 4, 23). Or « la privation consiste toujours à être dans un autre et n'est pas une substance (ὑπόστασις) existant en elle-même » (11, 2-3). Dans ce cas, « si le mal n'existe que dans l'âme, le mal et le vice (κακία) seront la privation (στέρησις) en elle et n'auront pas d'existence en dehors (οὐδὲν ἔξω) » (11, 4-6). Le mal n'est donc que « l'absence (ἀπουσία) du bien (ἀγαθοῦ) » (11, 9). Il est la forme du non-étant (3, 4). L'âme produit ainsi le mal par elle-même (11, 11). Mais d'autre part le mal apparaît comme un obstacle (ἐμπόδιον) qui empêche l'âme d'exercer son activité (ἐνέργεια) propre (4, 4). Il est un obstacle (ἐμπόδιον)

1. Voir aussi *Eccl.*, 7; Alexander, 407, 7: « Ceux qui ont fermé les yeux (μύσαντες) dans la lumière sont dits voir l'obscurité ».

pour l'âme, comme le mal de l'œil est un obstacle à la vision (13, 1). Il est la suppression (ἀφαίρεσις) de quelque chose qui lui appartient (14, 23)[1]. Il met dans l'obscurité (ἐπισκοτεῖται) (4, 19). C'est en ce sens que « l'on peut dire que l'on voit l'obscurité »[2] (4, 32). Ainsi, littérairement, notre traité paraît bien en relation avec celui de Plotin. Mais ce qui est remarquable est que cette relation concerne les objections que Plotin se fait à lui-même et non sa propre pensée. Car précisément pour lui le mal a une existence substantielle et coïncide avec la matière (14, 50).

Une autre remarque peut être faite. Le problème de la nature du mal a été au IVe siècle un thème de discussion à l'intérieur même du néo-platonisme. La position de Plotin n'était pas celle d'Ammonios[3] et il ne sera pas suivi par Porphyre et par Jamblique. Ceux-ci n'admettent pas que la matière soit considérée comme mauvaise. Suidas mentionne un écrit de Julien πόθεν τὰ κακά (I, 2; 1010, 10 Bernays). La question est traitée par Salustius dans son Περὶ θεῶν καὶ κόσμου : « Les dieux étant bons et faisant tout, il n'y a pas de nature (φύσις) du mal, mais il naît de l'absence (ἀπουσία) du bien, de même que l'obscurité (σκότος) n'existe pas par elle-même, mais naît de l'absence de lumière. Aucun corps, en soi, ne possède le mal. On peut donc voir par là que rien dans le monde n'est mauvais par nature » (12, 1 & 3). Le mal ne vient donc que de la volonté humaine : « Dire que Dieu se détourne des méchants, c'est comme dire que le soleil se cache aux aveugles » (14, 3) Et Salustius adopte le solution platonicienne (*Gorg.*, 509 e) : on ne veut que le bien, mais on se trompe sur le bien (12, 5).

Cette position est toute différente de celle de Plotin. Elle dépasse celle de Jamblique. Salustius va jusqu'à nier l'existence de mauvais démons. Nock pense que Salustius peut dépendre ici d'un disciple de Jamblique[4]. Il semble en tout cas que les discussions auxquelles faisait allusion Plotin se soient continuées dans le néo-platonisme. En tout cas la position de Grégoire est très proche de celle de Salus-

---

1. Le vocabulaire est aristotélicien. Plotin dépend ici d'Alexandre d'Aphrodise, *Quaest.*, III, 2, 154 sur le mal comme ἐμπόδιον, qui empêche l'ἕξις de passer à l'ἐνέργεια par ἀναίρεσις. De même pour ἀπουσία (II, 11, 102, 25).

2. Voir aussi ἄγνοια (I, 8, 11, 41); ἀναιρεῖν (I, 8, 11, 16). Le thème de l'aveugle-né est aussi chez Plotin, mais dans *Enn.* I, 6, 4, 6.

3. Voir W. Theiler, « Ammonios und Porphyrios », *Porphyre, Entretien sur l'Ant. Cl.*, XII (1965), p. 102.

4. *Salustius Concerning the Gods and the Universe*, pp. LXXVIII-LXXX.

tius, du moins quant à la conception du mal comme pure absence (ἀπουσία) de bien qui n'a de réalité que dans le libre-arbitre. Il est possible que ceci représente une tradition platonicienne, distincte de celle de l'école de Plotin. Mais par contre nous ne trouvons pas trace chez Salustius de l'usage du vocabulaire aristotélicien. Littérairement, Grégoire est plus près de Plotin. Il représente une contestation explicite de celui-ci, parallèle à ce que nous rencontrons dans certains courants néo-platoniciens du temps.

On remarquera qu'avant Grégoire la thèse platonicienne de la matière comme principe du mal avait été combattue par Méthode d'Olympe dans son traité *Sur le libre-arbitre*. Méthode souligne que le mal n'est pas une substance (οὐσία), mais un accident (συμβεβηκός) qui existe dans un sujet (VIII, 14). Rien n'est mal par nature (φύσει) (XV, 1). Mais Méthode ne pousse pas plus loin l'analyse. Le mal est pour lui une ἐνέργεια, un acte (VIII, 6-12). Or Grégoire souligne le caractère négatif du mal à ce niveau aussi. Non seulement le mal n'est pas une substance, mais il n'est même pas une ἐνέργεια. Il est une στέρησις, une absence d'ἐνέργεια. Un point toutefois où le traité de Méthode a pu influencer Grégoire, c'est qu'après avoir réfléchi sur la nature du mal, il en fait la généalogie et remonte aux péchés des anges, qui d'ailleurs lui aussi n'existe que dans leur liberté. Or nous verrons que ceci se retrouve chez Grégoire. Méthode paraît discuter un platonisme d'école. Il n'y a pas de référence à Plotin ou à Porphyre.

Nous pouvons noter aussi que, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, Basile présente déjà, sous une forme moins élaborée, les idées de Grégoire. Ainsi dans l'Homélie *Que Dieu n'est pas l'auteur des maux*, il écrit : « Ne crois surtout pas que Dieu soit l'auteur de l'existence (ὕπαρξις) du mal et ne t'imagine pas qu'il y a une substance (ὑπόστασις) propre du mal. En effet la malice (πονηρία) n'est pas subsistante (ὑφεστώς) comme un être vivant. Et nous n'avons pas à représenter son essence (οὐσία) comme existante (ἐνυπόστατον). En effet le mal est privation (στέρησις) du bien. L'œil qui a été créé, la cécité est survenue par destruction des yeux. Ainsi le mal n'existe pas dans une existence (ὕπαρξις) propre, mais il provient des infirmités (πηρώμασι) de l'âme. Et il n'est pas inengendré, comme l'enseignent les impies, qui font la nature mauvaise égale à celle de Dieu » (XXXI, 311 B-C)[1]. Nous remarquerons la pointe

---

1. Voir aussi *Hom. Hex.*, 2 ; XXIX, 40 A-C.

finale. Elle vise les Manichéens. Nous noterons que Grégoire les attaque explicitement dans la *Catéchèse* (7 ; 29 D).

A côté de l'argument relatif à la « privation », le *De Inf.* en présente un autre où l'ignorance est présentée comme non-être en tant qu'elle est une pure relation : « Apprends par la signification même des noms que science et nescience (ἄγνοια) se montrent comme faisant partie de ce relativement à quoi (πρὸς τί) l'âme est disposée (πως ἔχειν). Or rien de ce qui est de l'ordre de la relation (πρὸς τί) ne présente l'essence (οὐσία). Autre est le sens de la relation (πρὸς τί) et autre celui de l'essence (οὐσία). Si donc déjà la science n'est pas essence (οὐσία), mais acte (ἐνέργεια) contingent (περιττή) de l'esprit, combien plus devra-t-on reconnaître que la nescience n'est pas de l'ordre de l'essence (κατ' οὐσίαν). Or ce qui n'est pas de l'ordre de l'essence n'est absolument pas » (176 B). Nous retrouvons ce vocabulaire chez Grégoire à propos des questions trinitaires. D'une part il distingue ce qui appartient à l'essence divine et ce qui est dit de Dieu dans la relation qu'il a avec la création. Aussi « le terme « tout-puissant » ne signifie rien d'autre que ce relativement à quoi (πρὸς τί) l'acte (ἐνέργεια) de souveraineté à l'égard de la création est disposé (πως ἔχειν) » (Ref., 125 ; Jaeger 365, 20-24).

Le caractère technique du passage est évident. Le vocabulaire fait penser d'abord à Aristote et à son école. Mais un examen plus attentif montre que la pensée est stoïcienne. C'est pour les stoïciens que le πρὸς τί πως ἔχον, « la manière d'être relative », n'est pas une réalité. « Les manières d'être, écrit Goldschmidt, c'est-à-dire les événements tant psychiques que physiques n'ont pas de réalité pour eux »[1]. Sextus Empiricus écrira des stoïciens : « C'est réellement dans la pensée (ἐπίνοια) seule que la manière d'être relative se trouve, mais elle n'a pas d'existence (ὕπαρξις) » (*Adv. Math.*, VIII, 453). Or l'acte (ἐνέργεια) est une manière d'être, comme le dit d'eux Plotin (VI, 1, 30, 15). Et la connaissance est un acte. Il est clair que c'est cette doctrine que Grégoire reproduit ici. Il la présente d'ailleurs avec beaucoup de clarté. Il y a opposition de l'οὐσία, de l'esssence, et du πρὸς τί, de la relation. Or les manières d'être relatives sont de l'ordre de la relation, non de l'essence. C'est le cas de l'acte (ἐνέργεια). Il est purement contingent (περιττή). « Le fait d'agir, écrit Goldschmidt, est une manière d'être, non une qualité

1. *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 23. Voir *SVF*, II, 403, 132.

essentielle du corps qui agit : comparé à la réalité de celui-ci, il est irréel ». La connaissance est de cet ordre[1].

Mais revenons au texte de Plotin. On y trouve des expressions que Grégoire reprend à son compte et que nous n'avons pas rencontrées jusqu'ici. Ce sont celles où il est question d'un obstacle (ἐμπόδιον) qui empêche la lumière d'atteindre l'âme. Il s'avère aussi que la question est plus complexe qu'il ne paraissait au premier abord. Si Grégoire rejette la conception de la matière comme principe du mal et n'admet d'autre origine à celui-ci que le libre-arbitre de l'homme, il admet cependant qu'il y a des obstacles extérieurs qui empêchent la lumière divine d'atteindre l'œil de l'âme. Ceci est exprimé par lui à travers une série d'images que nous avons à étudier. Et c'est en les examinant que nous verrons en quel sens il transpose les expressions de Plotin.

L'esprit de l'homme assimilé à Dieu par la grâce est fait pour voir Dieu. C'est là une disposition (ἕξις) qui est en lui et qui passe naturellement à l'acte (ἐνέργεια), si rien n'y fait obstacle. Mais, nous dit le *De Inf.*, « l'ignorance (ἄγνοια) du vrai bien, comme un brouillard (ὁμίχλη) a obscurci (ἐπισκοτεῖν) le regard de l'âme ; ce brouillard, en épaississant, est devenu un nuage (νέφος) ; ainsi, à cause de la profondeur de l'ignorance, le rayon (ἀκτίς) de la vérité n'a pu le traverser ; du fait de cette séparation de la lumière, la vie de l'âme aussi a fait défaut » (176 A). Nous avons ici une conception de la mort de l'âme comme une réalité seconde qui est la conséquence de ce que la lumière de Dieu, qui est sa vie, ne passe plus jusqu'à elle, à cause de l'écran que constitue l'ignorance. Cette ignorance elle-même « n'est pas l'existence (ὕπαρξις) de quelque chose, mais la suppression (ἀναίρεσις) de l'acte (ἐνέργεια) de connaissance » (176 B). Mais il n'en reste pas moins que cette ignorance apparaît ici comme une réalité qui empêche l'âme de voir Dieu et non seulement comme l'absence de l'activité de l'œil. L'image n'est plus celle des paupières fermées.

Grégoire reprend l'idée en développant l'image de l'œil : « Ce que nous disons est semblable à ce qui arrive pour les yeux. En effet nous n'appelons pas récompense ou salaire le fait, pour celui dont les yeux sont purs, de saisir les choses visibles, pas plus que nous n'appelons condamnation et châtiment le fait pour le malade

1. Voir aussi *Eun.*, II, 111-112.

d'être privé de la vue. Mais de même que voir est une conséquence nécessaire pour celui qui en a naturellement la disposition, de même en est-il du non-exercice de la vue pour celui dont la nature a été abîmée par la maladie. De mêm eaussi la vie bien heureuse est connaturelle (συμφυής) et familière à ceux dont les sens intérieurs sont purifiés; mais pour ceux chez qui la maladie de l'ignorance, comme une sorte de chassie (λήμη), fait obstacle (ἐμπόδιον) à la participation (μετουσία) de la vraie lumière, le fait de ne pas participer à cette lumière, dont nous disons que la participation est la vie de celui qui y participe, est une conséquence nécessaire » (176 C-177 A).

Je laisse de côté pour le moment dans ce texte ce qui relève de la critique de la doctrine de la rétribution, pour retenir la conception de la mort de l'âme qui s'y exprime. Cette mort résulte du fait que la lumière divine est empêchée d'atteindre l'œil de l'âme. Et du coup celui-ci ne peut plus passer à l'acte. Mais d'où vient cet obstacle ? Grégoire le désigne par le terme d'ignorance. Mais ce terme est lui-même purement négatif. Il est simplement, nous disait Grégoire, « l'absence de connaissance ». Qu'est-ce qui empêche donc l'acte de connaissance de s'exercer ? Nous remarquerons que Grégoire emploie successivement deux images. La première est celle du brouillard qui devient nuage. Il y a ici plusieurs questions. La première est celle de l'image elle-même. Je remarque d'abord qu'elle paraît personnelle à Grégoire. Celui-ci utilise volontiers un registre d'images empruntées aux phénomènes atmosphériques, auxquels par ailleurs il s'intéresse au point de vue scientifique (*Hex.*, XLIV; 93 B — 97 B). Ainsi utilise-t-il souvent ὑπαίθριος, qui désigne un temps clair (*Mort.*, 38, 3; *Psalm.*, I, 6; 41, 27; *Cat.*, 6; XLV, 32 D). Dans notre passage, il donne leur sens précis à ὁμίχλη et à νέφος. Pour le Περὶ κόσμου, le brouillard (ὁμίχλη) est moins dense que le nuage (νέφος) et s'oppose à l' αἴθρία (4; 394 a).

On remarquera que notre passage présente des parallèles dans des œuvres antérieures de Grégoire. Le parallèle le plus exact est dans *Eccl.*. Grégoire explique comment « l'esprit (νοῦς) est empêché d'exercer son activité propre », chez les petits enfants. Il continue en disant: « Comme il n'est pas possible de regarder les beautés du ciel, quand un brouillard (ὁμίχλη) intercepte l'air qui est au-dessus de la tête, ainsi l'œil de l'âme (ὁ ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς) ne peut voir le bien, étant empêché par le plaisir comme par un brouillard (ἀχλύς) » (8, 420, 3-7). Ce texte est intéressant comme explication

de l'origine du vice (419, 14-420, 3). La thèse est que chez l'enfant l'esprit est prévenu par la sensibilité et que, quand il commence à s'exercer, de mauvaises habitudes sont déjà prises. Il semble qu'ici ce soit les plaisirs des sens qui apparaissent chez l'enfant avant l'éveil de la raison, constituant l'écran qui empêche ensuite l'œil de l'âme de voir les choses divines. Nous relèverons le mot ἀχλύς qui est un synonyme poétique d'ὁμίχλη. Son symbolisme pour désigner l'ignorance paraît remonter à l'exégèse philosophique d'Homère [1].

Quelques années avant *Eccl.*, dans *Beat.*, qui est de 377-379, Grégoire avait traité le même thème. « Lorsque l'esprit (λογισμός) en toi est sans mélange de vice, libre de passion (πάθος), séparé de toute souillure, tu es bienheureux par l'acuité (ὀξυωπία) de la vue, parce que ce qui est invisible aux non purifiés, tu l'as perçu en te purifiant et que, la buée (ἀχλύς) matérielle ayant été enlevée des yeux de l'âme, dans la pure clarté (αἰθρία) du cœur, tu vois de loin (τηλαύγως) le bienheureux spectacle (θέαμα) » (*Beat.*, 6; 1272 C). Ici encore il s'agit d'un brouillard qui empêchait de voir la lumière. On remarquera l'opposition d'ἀχλύς et d'αἰθρία. Ce brouillard est à la fois celui des passions et celui du vice. On remarquera que le brouillard paraît comme un voile sur les yeux. Ceci rappelle un passage d'Aristote parlant « d'un brouillard (ἀχλύς) épais qui se répand sur les yeux de celui qui est frappé » (1532 b 21).

Le texte d'*Inf.* dont nous sommes partis présente une image parallèle à celle du brouillard. C'est celle de la chassie (λήμη). Il est question de « la maladie de l'ignorance (ἄγνοια) », qui « comme une sorte de chassie fait obstacle (ἐμπόδιον) à la participation de la vraie lumière » (177 A). L'image revient un peu plus loin (177 C). Le thème apparaît auparavant chez Grégorie. Il se trouve dans *Virg.* à deux reprises: « Si quelqu'un, encore engagé dans les passions matérielles, a le sens visuel (διορατικόν) de l'âme recouvert comme d'une chassie (λήμη) par cette disposition passionnelle, vaine sera toute vigueur de paroles » (X, 1, 9-12). Le sens est qu'il est inutile de parler de la lumière spirituelle à celui qui est immergé dans la vie sensible. Le thème revient plus loin: « De même que c'est l'œil nettoyé de sa chassie (λήμη), qui voit briller distinctement au loin (τηλαύγως) ce qui est dans l'air, c'est de même l'âme, par l'incorruptibilité, qui acquiert la puissance de percevoir cette

1. Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, pp. 92-93. Ajouter Clém. Alex., *Péd.*, I, 6, 8.

lumière » (XI, 6, 3-6!). On remarquera les ressemblances de ce passage et de celui de *Beat.* sur l'ἀχλύς qui obscurcit les yeux, avec le même mot τηλαύγως. Le thème revient dans l'*Oraison funèbre de Flacilla.* Celle-ci, « ayant rejeté comme une chassie la souillure du corps, émigre avec une âme pure vers la vie incorruptible » (486, 5-6).

Ici nous sommes encore ramenés à Plotin. Car le thème de la λήμη n'est ni chez Platon, ni chez Philon, comme l'a noté Michel Aubineau. Par contre on le trouve dans *Enn.*, I, 6 : « Fixe ton regard (ἀτένισας) et vois. Car c'est le seul œil qui voit la grande beauté (κάλλος). Mais s'il vient à exercer sa vue avec les chassies (λήμη) des vices et sans s'être purifié (κεκαθαρμένος), ou s'il est faible (ἀσθενής), il ne voit rien, même si on le met en présence d'un objet qui peut être vu » (9, 24-29). Nous savons par ailleurs que Grégoire, comme Basile, a utilisé cette Ennéade, *Sur le beau.* Très particulièrement dans ce paragraphe nous rencontrons des thèmes qui se retrouvent dans *Virg.* celui de la nécessité pour l'âme de devenir lumière pour saisir la lumière, car seul le semblable connaît le semblable (9, 29-32), celui du sculpteur, qui gratte et polit la statue jusqu'à ce qu'elle soit une image du modèle (9, 7-15). La dépendance de Plotin est ici absolument sûre. Nous remarquerons toutefois que, si Grégoire utilise des images empruntées à la tradition littéraire, il utilise aussi sa culture scientifique pour en inventer d'autres : c'est le cas de l'ὁμίχλη pour la météorologie ; nous rencontrerons celui de l'humeur maligne pour l'ophtalmologie. Dans les deux cas l'étude des textes scientifiques de Grégoire nous donne la clef de l'image [1].

Si nous rapprochons ces divers textes, il semble qu'ils nous conduisent à une donnée importante sur la nature de ce qui empêche l'œil de l'âme de s'exercer. Le brouillard est bien celui des plaisirs (*Eccl.*), des passions et des vices (*Beat.*). Mais, à la différence de l'image des yeux qui se ferment volontairement, qui situe l'obstacle dans l'homme lui-même, celle du brouillard semble faire allusion à une réalité extérieure qui fait écran entre l'œil de l'âme et la lumière. A cet égard le texte de *Inf.* semble aller plus loin que ceux *d'Eccl.* et de *Beat.* Il en est de même du thème de la λήμη. Elle constitue un écran qui empêche la lumière de parvenir jusqu'à l'œil. Or après le passage sur le brouillard, continuant son développement, Grégoire

1. Il y a aussi la cloison qui fait écran (ἀντιφράσσων) (*Eccl.* 5 ; 356, 7) ; la maison sans fenêtre (*Virg.*, XII, 2 ; 32-35).

ajoute : « Que personne ne nous force à donner la généalogie (γενεαλογεῖν) de l'ignorance, en disant d'où et de qui (ἀπὸ τίνος) elle vient ? » (176 B). Et Grégoire se contente d'expliquer quelle est la nature du mal et son caractère purement négatif. Mais il est évident que le passage soulève la question d'une origine du mal.

Or à cette question, Grégoire a répondu ailleurs. Nous rencontrons dans *Cat.* un exposé de cette « généalogie ». Et ceci est intéressant, car l'ouvrage paraît juste antérieur à *Inf.*, en sorte que c'est vraisemblablement à lui que celui-ci fait allusion. Cette origine du mal, Grégoire la rattache à la chute des anges sous la forme particulière qu'il lui donne. Il s'agit de l'ange « qui avait été préposé à maintenir et à gouverner le lieu terrestre » (6 ; 28 A). Ce gouvernement concernait d'abord seulement le cosmos. Mais quand Dieu suscita l'homme dans le cosmos, l'ange en devint jaloux. Et c'est « cette inclination vers le vice qui a ouvert la voie de tous les maux qui sont apparus ensuite » et qui se sont déployés « comme une pierre qui roule sur la pente d'une montagne » (29 A). Ainsi c'est « l'adversaire qui par sa tromperie, ayant mêlé le vice à la volonté de l'homme, a éteint en quelque sorte et atrophié (ἀμαύρωσις) la bénédiction qui était en lui » (29 C). Le thème de l'ange de la terre vient d'Irénée par Méthode d'Olympe, que Grégoire connaît bien.

Nous avons ici une conception très précise de l'origine du mal. Elle présente en quelque sorte deux degrés. Au niveau de l'homme le vice est la conséquence d'une tromperie. La tentation a consisté pour l'ange jaloux à induire l'homme à s'attacher au plaisir sensible, qui a l'apparence et non la réalité du bien. C'est le symbolisme de l'arbre du bien et du mal (*Op.* 20 ; XLIV, 200 A-B). Et en ce sens le brouillard qui empêche l'homme de voir la lumière est bien celui des plaisirs et des passions. Mais ce mal apparaît en quelque sorte dans un second temps. Il existe déjà auparavant une réalité du mal. Mais cette réalité réside purement dans la volonté de l'ange qui s'est refusé au bien. C'est ce que Grégoire explique longuement (28 C-D). Cet ange et ceux qui l'ont accompagné dans sa chute (XLV, 113 C) constituent dès lors une sorte de réalité objective du mal. C'est même elle seule qui est proprement le mal. Car les plaisirs et les πάθη ne sont pas mauvais en eux-mêmes. Ils ont été créés par Dieu. Ils sont seulement l'occasion à propos de laquelle la liberté de l'homme a à s'exercer.

Ce point est très important pour la confrontation de Grégoire et de Plotin. Celui-ci, dans son traité πόθεν τὰ κακά (*Enn.*, I, 8) donne

aussi une généalogie du mal. Grégoire a utilisé ce traité. Nous en avons donné des exemples. On peut même se demander si la question qu'il posait dans *Inf.* πόθεν καὶ ἀπὸ τίνος τὰ κακά n'y fait pas allusion? Et du coup l'addition de ἀπὸ τίνος est pleine de signification. Pour Plotin aussi « le vice (κακία) n'est pas le mal (κακόν) » (I, 8, 13, 7). C'est « la matière (ὕλη) qui est cause du vice » (14, 49-50). C'est donc « la matière d'abord qui est mauvaise et le premier mal » (14, 50-51). Pour Grégoire aussi il y a une réalité objective, antérieure au vice de l'homme. Mais cette réalité n'est pas la matière qui est bonne et créature de Dieu. Elle est le monde des mauvais anges. Or dans les mauvais anges le mal n'est que dans la volonté qui s'est fermée au bien. Il n'y a donc d'autre mal que le refus du bien par la liberté, ce que nous aurons à retrouver.

Cette question des mauvais anges comme principe objectif du mal est traitée par Grégoire à diverses reprises. La question se pose pour son premier ouvrage, de *De Virginitate*. Grégoire explique que l'homme, créé à l'image de Dieu, était étranger au πάθος (XII, 2, 6). Mais en tant qu'image de Dieu, l'homme possédait la liberté de choix: « Or le mal, qui maintenant domine (κεκράτηται) l'humanité, c'est l'homme qui, égaré par la tromperie (ἀπάτη), l'a introduit lui-même volontairement » (17-19). Et, après avoir repris l'exemple de l'œil qui se ferme, il continue: « Ainsi le premier homme « né de la terre », ou plutôt celui qui a engendré la malice dans l'homme, avait de par sa nature le beau et le bien qui lui était proposé de toutes parts, mais c'est volontairement, contre lui-même, qu'il a inauguré ce qui était contre la nature, ayant créé l'expérience du mal par sa propre volonté de se détourner de la vertu » (36-41). Et Grégoire termine en montrant comment, « une fois que l'engrenage (ἀκολουθία) du péché eût saisi la vie des hommes, à partir d'une origine de peu d'importance, la malice se répandit à l'infini dans l'homme » (45-47).

Le cœur de cet exposé est évidemment de montrer comment le mal ne vient pas de Dieu, mais qu'il a sa seule origine dans la liberté qui se ferme au bien. Nous retrouvons le thème des paupières baissées qui font écran à la lumière: « Le mal situé en dehors de la volonté et considéré dans une substance propre n'existe pas dans la nature des anges » (41-43). Mais la question qui nous intéresse ici est de savoir s'il y a cependant antérieurement au péché de l'homme une réalité du mal, qui n'existerait bien entendu que dans une volonté créée, mais qui serait antérieure à son existence dans la

volonté de l'homme ? Il est certain que dans *Virg.*, Grégoire souligne la responsabilité d'Adam, beaucoup plus qu'il ne le fera dans la suite. Adam « est devenu lui-même inventeur de la malice » (19). Or c'est l'expression de *Rom.*, 1, 30 pour le démon. Il est sûr que, comme Grégoire de Nazianze, Grégoire a pu répugner à reconnaître un péché des anges. Il reste toutefois qu'il parle de « tromperie » (2, 18; 4, 12 & 17), du « serpent venimeux » (XIII, 1, 18). Dès lors, quand Grégoire parle de « celui qui a engendré (γέννησας) la malice dans l'homme » (XII, 2, 36-37), faut-il entendre Adam, avec Michel Aubineau? (p. 405, n. 4).

Ce qui est sûr en tout cas est que, quinze ans après, dans *Cat.*, Grégoire emploie exactement les mêmes termes que dans *Virg.* -et cette fois à propos du péché de l'ange: « De même que celui qui en plein soleil a baissé les paupières sur ses yeux voit l'obscurité, de même (l'Adversaire) par le fait même de refuser de connaître le Bien a connu ce qui est contraire au bien et qui est la jalousie. Et, comme il est sûr qu'en toutes choses le principe est la cause de qui survient ensuite par voie de conséquence, le penchant vers la malice par la jalouise une fois apparu a ouvert la voie à tous les maux qui sont apparus après lui, une fois que celui qui a engendré (γέννησας) en lui la jalousie en se détournant (ἀποστροφή) du Bien a eu le penchant vers le mal » (6; 28 D- 29 A). On retrouve toutes les expressions de *Virg.*, les paupières fermées, le mal engendré par le fait de se détourner du Bien, le déploiement du mal à partir d'un premier commencement. Ou bien déjà Grégoire a développé le thème dans *Virg.*, ou bien il a transféré au démon dans *Cat.*, ce qu'il disait d'Adam dans *Virg.*

Le caractère objectif du mal comme écran constitué par les mauvais anges et qui empêche l'œil de l'âme de s'exercer, apparaît déjà davantage dans un texte d'*Or.*, qui est très près du thème de l'ὁμίχλη: « Tout ce qui, par sa séparation d'avec le bien, a surgi hors de lui, le mal, a conflué (συνερρύη) autour de cette vie caverneuse (κοίλη) comme de la lie (τρυγία) ou de la fange (ἰλύς) qui souille l'homme et qui constitue un obstacle (ἐμποδιζόμενον) à la vue de la lumière divine de la vérité par son obscurité (σκότος) » (6; 1169 B). Ce texte contient une allusion certaine au *Phédon* (109 a- 110 b), où Platon compare la condition présente de l'homme à celle des creux (κοῖλα) où conflue (συρρεῖν) le dépôt (ὑποστάθμη) de l'air, de l'eau et de la terre »[1]. Il remplace ὑποστάθμη par ἰλύς qui est bibli-

1. «La région terrestre a comme un sédiment (ὑποστάθμη) et une fange (ἰλύς) de tout », dit Hiéroclès, ap. Stobée, II, 9, 7. Grégoire emploie aussi ὑποστάθμη pour la vase qui couvre le fond de la mer (XLVI, 465 D).

que (*Psalm.*, 39, 3) et qu'il utilise ailleurs (*Eun.*, III, 1, 58). Il connaît par ailleurs ὑποστάθμη, qu'il associe à ἰλύς (*Or.*, 4; 1165 C). Il est curieux qu'ailleurs il substitue ὑποστάθμη à ἰλύς dans la citation de *Ps.* 39. (*Vit. Mos.* II, 244). Notre passage rappelle aussi le thème du bourbier (βόρβορος) platonicien, tel qu'on le trouve dans la *République* (VII, 533 d), où il s'agit d'« arracher l'œil de l'âme du grossier bourbier ». Basile utilise ce passage de la *République* (D S S, 22) [1]. Plotin l'utilise aussi dans *Enn.*, I, 8, 13, 17-18. Il est question du mal « qui est obstacle (ἐμπόδιον) pour l'âme, comme il y en a un qui l'est pour l'œil par rapport à la vision » (13, 1-2). Or plus loin il est question du « bourbier obscur » (σκοτεινὸς βόρβορος) » (13, 17-18). Grégoire paraît associer le thème de la *République* et celui du *Phédon*.

Mais la comparaison du texte de Grégoire et de ceux de Platon et de Plotin est très caractéristique. Pour Platon ce qui « conflue » dans les bas-fonds du cosmos où demeure l'homme, ce sont les dépôts des divers éléments; pour Plotin le « bourbier ténébreux » est la matière. Or pour Grégoire ce qui « conflue », c'est tout ce qui s'est « détaché du bien ». Il ne peut donc s'agir que de volontés libres. L'opacité n'est pas celle de la matière, mais celle qui vient de ces volontés. Or ceci paraît bien annoncer le thème de *Cat.* En effet la conception selon laquelle les esprits déchus sont chassés de l'hypercosmos et demeurent dans les bas-fonds du cosmos est une doctrine ordinaire chez les Pères. Pour la *Vie d'Antoine* l'air qui environne la terre est l'habitat des anges déchus, qui s'efforcent d'empêcher l'âme de s'élever vers le ciel [2]. Grégoire tient la même conception: « Le monde d'en haut était pur de vice; c'est dans la vie matérielle d'en bas que les passions mauvaises agissent, le serpent inventeur du vice se vautrant (ἰλυσπωμένου) et rampant dans la vie terrestre.... Aussi aucune puissance destructrice de la béatitude ne fréquente la vie d'en haut; mais (ce serpent) exerce de multiples façons sa malice multiple contre la vie humaine pour nuire à la vie d'ici » (*Prof.*; 139, 115-140, 22) [3]. Et Grégoire décrit les multiples formes de tentations par lesquelles le démon s'efforce de

1. Voir Michel AUBINEAU, « Le thème du bourbier dans la littérature grecque profane et chrétienne », *R S R*, 47 (1959) 196-198.
2. Voir Jean DANIÉLOU, « Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine », *SA* 38 (1956) 136-147.
3. On relèvera que l'idée que le vice est étranger au monde d'en haut est chez Plotin (I, 8, 2, 22; 6, 8). Mais chez Plotin il s'agit du mouvement régulier du ciel, non de l'hypercosmos.

détourner l'âme de Dieu en la tournant vers le monde sensible.

Plus proche de *Cat.*, nous rencontrons un texte dans *Mort.*: « De même que pour les yeux du corps, quand un écoulement (ῥεῦμα) a piqué (δριμύτερον) et troublé la force visuelle (ὀπτικὸν πνεῦμα) [1], l'obscurité apparaît plus agréable à cause de la parenté de l'opacité et des ténèbres, mais que, quand un médicament a dissipé ce qui troublait (διόχλησαν) la vision (πνεῦμα), la lumière redevient familière et convenable, se mêlant à la pureté et à la luminosité de la pupille, de la même manière, quand, à la façon d'une sécrétion, par la tromperie de l'Adversaire, le vice s'est répandu (ἐπερρύη) sur les yeux de l'âme, son attention s'est tournée de préférence vers la vie ténébreuse, étant apparentée à l'obscurité par son infirmité; mais une fois que le mal a été éliminé des réalités et est retourné au néant, la nature se tourne de nouveau avec plaisir vers la lumière, ce qui troublait la pureté de l'âme étant parti. Ceci montre qu'il est stupide d'avoir une attitude hostile à l'égard de la nature et de la chair. En effet ce n'est pas d'elle que dépend la cause (αἰτία) des maux » (525 D-528 A).

L'image ici est celle de la sueur qui trouble la vue. Heil fait erreur en renvoyant à Clément d'Alexandrie (*Ped.*, II, 2) où il s'agit des vapeurs de l'ivresse. C'est à l'Homélie de Basile, *Sur l'origine de l'homme* qu'il faut se référer (II, 17; XLIV, 297 A). On trouve le mot ἐπιρρεῖν [2]. Mais le point intéressant pour nous est que, comme dans les autres textes que nous avons vus, l'activité naturelle de l'âme est la vision de la lumière, comme celle de l'œil est de voir. C'est seulement un obstacle extérieur qui empêche son activité de s'exercer. Or ici Grégoire déclare de la manière la plus formelle que cet obstacle n'est pas à chercher dans la matière, mais dans l'action opérée par l'Adversaire. Il déclare expressément que ce n'est pas la chair qui est αἰτία κακῶν. Or c'était exactement la formule de Plotin. Les deux doctrines sont donc d'accord pour assigner une cause extérieure au vice. Mais elles sont en désaccord sur sa nature.

Le *Anim.*, qui est un peu postérieur à *Mort.* polémique contre les platoniciens et les origénistes, qui voient dans la condition humaine la conséquence d'une chute. Et il termine ainsi: « Rattachons notre propos à l'exemple des yeux. Chez eux, voir relève de la nature, ne pas voir de la volonté ou de la maladie. En effet il peut arriver que ce

1. L'expression ὀπτικὸν πνεῦμα, « force visuelle », est stoïcienne. On la trouve chez Chrysippe (STOBÉE, I, 52, 18).
2. Voir aussi Chrysippe, d'après Simplicius (*S V F*, II, 178).

qui est en dehors de la nature prenne la place de la nature, soit que l'on ferme volontairement (μύοντος) l'œil, soit que l'on soit privé (στερηθέντος) de la vue par la maladie [1]. Ainsi on peut dire aussi que son existence relève pour l'âme de Dieu et que, aucun vice ne se rencontrant dans le divin, l'âme est en dehors de la nécessité du vice. Mais elle est amenée à se porter de sa propre volonté vers ce qui lui plaît: ou bien, en fermant (ἐπιμύουσαν) les yeux au Bien par volonté, ou en ayant l'œil gâté par l'attaque de l'ennemi qui demeure avec nous dans la vie, elle vit dans l'obscurité (σκότος) par sa tromperie; ou bien, regardant à nouveau purement vers la vérité, elle s'éloigne des passions ténébreuses » (XLVI, 120 C—121 A).

Le thème est le même. Le mal n'est aucunement dans l'homme quelque chose qui procède de sa nature. Celle-ci vient de Dieu et est entièrement bonne. Il a donc deux sources. L'une est la volonté qui se ferme au Beau, comme l'œil qui se ferme à la lumière. Ceci est la doctrine fondamentale sur la nature du mal, avec l'image de l'œil qui se ferme; nous l'avons rencontrée. L'autre est la maladie: nous avons déjà rencontré ce thème dans *Mort.*, pour la sueur, dans *Virg.* et *Inf.* pour la chassie (λήμη). Mais ce qui nous intéresse ici est que, comme dans *Anim.*, ce thème est rattaché à l'action du démon. Celui-ci a pour habitat les bas-fonds du cosmos, c'est-à-dire qu'il demeure dans la même région que l'homme. Ceci rejoint le texte de *Or.* Et en trompant l'homme, c'est-à-dire en le faisant adhérer au plaisir, il fait écran à la lumière divine et fait que l'homme vit dans l'obscurité.

L'ensemble de ces remarques nous permet quelques conclusions quant à la nature de l'ἄγνοια, qui en privant l'âme de la vision de Dieu, qui est son opération propre, la prive aussi de la vie de Dieu et entraîne sa mort. Cette ἄγνοια est en soi purement négative; elle n'a pas d'existence en elle-même en dehors de la volonté qui se refuse au bien. Ceci est le premier aspect que nous avons examiné, avec l'image de l'œil qui se ferme volontairement. Cependant il existe pour l'homme dans sa réalité historique deux écrans qui empêchent la lumière de parvenir jusqu'à lui et qui ne viennent pas de sa volonté. Le premier est l'action des mauvais anges. Cette action est à l'origine du péché de l'homme. C'est l'ange mauvais qui l'a trompé en le faisant adhérer au plaisir plutôt qu'au bien. Cette action se continue dans notre monde où les anges déchus

1. Chrysippe réserve le mot στέρησις à ce qui est πήρωσις (*Ibid.*).

sont mêlés à notre vie. A partir du péché de l'ange, l'engrenage du péché ne cesse ainsi de se poursuivre selon une croissance continue. Nous retrouverons ce thème avec le « comble du mal ». Mais il reste que ce cas se ramène finalement au premier. Car en ce qui concerne l'ange, son péché a été de fermer les yeux au Bien. Le mal n'existe que dans sa volonté mauvaise.

Mais à cette action du mauvais ange et en dépendance d'elle, il faut en ajouter une autre. En adhérant au plaisir, l'âme s'enfonce dans la vie instinctive. Il lui devient de plus en plus difficile de s'en dégager. Celle-ci constitue comme un brouillard qui lui cache la lumière. Ce n'est pas que cette vie du corps soit mauvaise. Ici encore c'est la volonté qui est faussée. C'est pourquoi ce nuage est plus encore le nuage du vice que celui des sens. Mais la volonté devient de plus en plus opaque. Elle aura besoin d'être progressivement purifiée, pour retrouver le goût de la lumière. Elle s'attache à l'obscurité. Cette adhésion est, elle aussi, progressive et au plan de l'individu et au plan collectif. C'est pourquoi, bien que le mal ne soit que dans la liberté, la liberté étant captive de la réalité historique des libertés faussées, a besoin d'être libérée [1].

Ce chapitre nous a permis de creuser une des dimensions fondamentales de la pensée de Grégoire, son sens de l'être. Le mal pour lui est non-être, même quand ce non-être revêt une consistance. Sur ce point c'est au néoplatonisme que Grégoire se rattache. Aussi bien nous savons qu'il a lu Plotin. Et au-delà qu'il connaît le néoplatonisme de son temps. Si nous notons que le thème de la τροπή nous fait retrouver le sens profond du temps, qu'il tient de la pensée stoïcienne, et celui de sa conception de l'homme dans l'univers, nous voyons qu'au niveau de la structure de l'homme nous retrouvons les grandes orientations que la première partie de ce livre nous avait fait découvrir au niveau des principes généraux de sa vision de la création tout entière.

1 Voir *Eccl.*, 3; 314-315. Hermann Dörries a bien noté sur ce point la différence entre Grégoire et Plotin (Griechentum und Christentum bei G. von N., *TLZ* 88 (1963) 575-576).

CHAPITRE VIII

MORTALITÉ

Nous avons montré, dans la première partie de cette étude, que la présence de l'homme dans le monde correspondait à un dessein de la sagesse de Dieu, voulant rendre l'esprit présent dans toutes les parties de la création. Mais nous rencontrons également chez Grégoire une autre vue, selon laquelle l'appartenance de l'homme au monde animal et sa présence dans la biosphère correspond à un état de déchéance. La première vue s'inspirait du stoïcisme; la seconde relève du platonisme. Les deux vues constituent une sorte de dialectique. C'est le second aspect que nous avons à considérer maintenant. Nous prendrons dans ce chapitre successivement la considération de la condition animale et celle de la présence dans les bas-fonds du cosmos. Le dernier chapitre avait déjà amorcé ce thème. Nous avons à le reprendre pour lui-même.

Les tuniques de peau

Le verset de *Gen.*, 3, 21 a joué un rôle important dans l'histoire de l'anthropologie chrétienne. Les Valentiniens y avaient vu le corps humain, étranger à la vraie nature de l'homme et dont il est revêtu après la chute (Tertullien, *Adv. Val.*, 24). Origène, au témoignage de Méthode d'Olympe, avait donné une exégèse analogue (*Res.*, 1, 29), opposant le corps terrestre au corps éthéré qui serait celui des ressuscités. Méthode d'Olympe avait réagi contre Origène, dans le *De Resurrectione*, et affirmé l'identité de la matière du corps ressuscité et du corps terrestre. Grégoire de Nysse a abordé la question à plusieurs moments de sa carrière. Le point touche des aspects essentiels de son système théologique.

La mention la plus ancienne se trouve dans le premier des ouvrages de Grégoire que nous possédions, le traité *Sur la Virginité*, qui est de 371. Dans le chapitre XII, 4, Grégoire décrit les étapes du retour de l'homme à son état originel d'image de Dieu. Il nous décrit ce qu'était le premier Adam: « Il était dépouillé du revêtement (ἐπιβολῆς) des peaux mortes ». Le sens de l'expression peut être commenté par la phrase précédente: « L'image de Dieu est maintenant cachée (κεκαλυμμένης) par la laideur de la chair ». Les tuni-

ques de peau sont donc la chair (σάρξ). Le thème revient à la fin du passage: « Après cela (les protoplastes) ont été couverts (περικαλύπτονται) par les peaux mortes et dans cet état envoyés en exil dans une région malsaine et pénible ». Enfin au début du chapitre XIII nous lisons que, pour revenir à l'état d'image, « il faut quitter la terre misérable, où l'homme avait été installé après le péché, et après cela sortir des revêtements (προκαλυμμάτων) de la chair, des tuniques de peau (δερμάτινοι χιτῶνες), c'est-à-dire se dépouiller (ἀποδυσαμένους) de la mentalité charnelle ». (1, 11-13).

Ce texte ne concerne pas l'anthropologie, mais la conversion. Toutefois sa signification ne saurait faire de doute. J'ai montré que le chapitre auquel il appartient s'inspire du Περὶ καλοῦ de Plotin [1]. Or on trouve dans ce traité le thème du retour de l'esprit à sa nudité par séparation du corps. Toutefois nous verrons que, pour Grégoire, ce n'est pas du corps que l'homme doit se libérer, mais de la condition animale du corps que désignent précisément les tuniques de peau. L'intérêt du texte de Grégoire, c'est qu'il paraît le premier parmi les chrétiens à avoir utilisé le thème du dépouillement des tuniques de peau dans la perspective de l'ascension spirituelle. Or ceci paraît bien dû à l'influence de Plotin qui, dans le même contexte, parlait lui aussi « de dépouillement (ἀποδυσαμένους) de ce qu'ils avaient revêtu en descendant » (I, 6, 7, 5).[2]

Toutefois le texte dans sa première partie nous permet d'aller plus loin dans la signification des tuniques de peau. Elles sont en effet considérées dans la perspective de l'état d'Adam, après son exil du Paradis. Il ne s'agit donc pas là simplement de réalités intérieures. Or parmi les caractères de cet état, il y a l'exil dans « un pays malsain et inclément ». Il y a surtout « le mariage inventé en compensation de la mort » (XII, 4, 23). Un texte du traité *Sur la Création de l'homme* nous donne la clef de cette expression (17; 189 C-D). Dieu a fixé le nombre des âmes. Dès lors que, après le péché, l'homme devient mortel, la multiplication des âmes est compromise. Il faut donc lui donner un mode de multiplication correspondant à son nouvel état, qui est la sexualité animale. Dès lors il est clair que les tuniques de peau désignent la condition animale dont l'homme est

1. Jean Daniélou, « Grégoire de Nysse et Plotin », dans: Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et de Poitiers. *Actes du Congrès*, Paris 1954, pp. 259-262. Voir aussi Grégoire de Nysse *Traité de la Virginité*, Introduction par M. Aubineau, pp. 116-118.

2. Voir aussi *Cant.*, 2; 60, 18.

revêtu après le péché et qui comporte la mortalité. Dans cette perspective « la mentalité charnelle » désigne les passions, liées nécessairement à la condition animale. Nous avons donc là déjà les éléments que nous allons retrouver ensuite.

Le second texte est proche du premier. Il se trouve dans les homélies *Sur l'Oraison dominicale*, qui se situent entre 374 et 378. Grégoire montre tous les hommes participant à la condition d'Adam. « Ils voient leur nature environnée (περί) de ces tuniques de peau et de feuilles caduques de cette vie matérielle (ὑλικῇ), qu'une fois dépouillés (γυμνωθέντες) des vêtements éclatants qui étaient les nôtres nous nous sommes confectionnés. Ils voient le lieu de leur incarnation (σάρκωσις), dans lequel ils ont été exilés par leur condamnation » (XLIV, 1184 B). Le texte est parallèle à celui du *De Virginitate*. Le caractère surajouté des tuniques est clair. De même aussi la relation entre le lieu d'exil et la condition charnelle, c'est-à-dire animale. On notera aussi le contraste des vêtements de gloire et des tuniques de peau, qui suppose une condition autre du corps et non la pure nudité plotinienne de l'esprit.

Avec le *De Mortuis* et le dialogue *Sur l'âme et la résurrection*, nous allons aborder plus directement l'aspect anthropologique des tuniques de peau et rencontrer de nouveaux thèmes. La relation de ces deux textes est certaine. Le second peut être sûrement daté. Il est postérieur à la mort de Macrine, la sœur aînée de Grégoire, dont il rapporte les propos. Or Macrine est morte à la fin de 379. Le Dialogue a été écrit durant l'hiver de 380-381. Le *De mortuis* est antérieur. Le Dialogue à la fois en reprend, en corrige, en complète les thèmes. L'influence d'Origène y est marquée. Or après 379, nous voyons Grégoire réagir contre lui. Et, dans le Dialogue, il le critique explicitement et reprend contre lui les arguments de Méthode d'Olympe. C'est donc du *De mortuis* que nous partirons. Grégoire va y reprendre la question des tuniques de peau, dans une perspective différente.

Grégoire part du principe, constant chez lui, que les tuniques de peau sont étrangères à la nature de l'homme qui est d'être image de Dieu. Elles lui ont été surajoutées par suite du péché. C'est à ce point que nous laissaient le *De Virginitate* et les *Homélies*. Mais s'ensuit-il qu'elles soient mauvaises ? Cela poserait un grave problème. Car Dieu aurait alors créé quelque chose de mauvais. C'est ce que dira le Dialogue (XLVI, 61 A). Il faut donc dire qu'elles sont bonnes. Elles sont la nature animale qui est, elle aussi, création de

Dieu. Mais il n'en reste pas moins qu'elles sont étrangères à l'homme. Elles l'établissent dans une condition inférieure. Pour quelle raison Dieu a-t-il donné cette condition animale à l'homme après le péché ? S'agit-il d'un châtiment ? Ce que nous avons vu jusqu'ici pourrait nous donner de le croire. Or Grégoire va proposer dans le *De mortuis* une autre explication. Loin que la participation à la vie animale, qui suit le péché originel, soit un châtiment, elle est au contraire un effet de la miséricorde divine. C'est une économie divine qui a pour objet le bien de l'homme. Elle est moins l'une des suites du péché de l'homme que la première étape de son relèvement.

C'est ce que Grégoire expose longuement: « Si nous étions demeurés tels que nous étions à l'origine, nous n'aurions eu aucunement besoin des tuniques de peau, la ressemblance avec Dieu brillant en nous . . . . L'homme était alors plein de beauté, imitant la grâce archétype par l'impassibilité (ἀπάθεια), la béatitude et l'incorruptibilité. Mais quand, par la tromperie de l'ennemi de notre vie, l'homme pencha (ῥοπή) volontairement vers ce qui est bestial et animal, il semble peut-être à ceux qui ne réfléchissent pas qu'il eût fallu l'arracher malgré lui au mal et le ramener de force au bien, mais cela parut dommageable et injuste, à celui qui a modelé notre nature, de frustrer par cette méthode notre nature du plus grand de tous les biens. Car l'homme a été fait déiforme et bienheureux par la dignité de sa liberté (αὐτεξούσιον) » (53, 13-54, 3).

C'est ici que vont intervenir les tuniques de peau. L'homme veut s'attacher au bien sensible. Dieu lui donnera une nature animale qui lui permet d'en faire l'expérience, d'en éprouver l'amertume et de revenir librement à Lui. Ainsi la vie animale deviendra le moyen même de son salut. « Afin donc que la liberté demeurât dans la nature et que le mal fût éliminé, la Sagesse de Dieu trouva cette invention (ἐπίνοια), de laisser l'homme aller dans le sens qu'il voulait, afin que, ayant goûté les maux qu'il désirait et ayant appris par expérience contre quoi il les avait changés, son désir le ramenât à la première béatitude » (54, 12-16).

Or de cette expérience (πεῖρα) les tuniques de peau sont le moyen: « C'est pourquoi le Père doux et bon de notre nature . . . , voyant que l'homme avait préféré le plaisir matériel, eut l'idée de concourir apparemment à son attrait par la tunique de peau dont il le revêtit . . . . C'est ainsi que la nature raisonnable a été revêtue du vêtement des animaux irrationnels par la sagesse de celui qui tire le bien du mal . . . . Cette tunique, portant en elle les traits de la nature

animale, la volupté, la colère, la gourmandise, donne à la liberté humaine le choix de s'orienter vers la vertu ou vers le vice » (55, 6-23). Et pour Grégoire ce choix conduira finalement à la vertu, car « le désir de ce qui est étranger à notre nature ne persiste pas indéfiniment » (57, 2-3).

Ainsi les tuniques de peau sont une marque de condescendance de Dieu. Dieu veut que l'homme se tourne librement vers Lui. Les hommes veulent s'attacher aux biens sensibles, Dieu tournera cet attrait à leur bien. Les tuniques de peau leur permettront de faire l'expérience du mal et de s'en détourner librement. Elles sont ainsi indifférentes, susceptibles d'êtres utilisées pour le péché comme pour la vertu : « Si l'homme discerne ce qui est sa nature propre de ce qui est irrationnel et se tourne vers lui-même par une vie élevée, il réalisera dès la vie présente la purification du vice qui avait été mêlé à lui. Mais s'il se sert de la peau des animaux comme d'une aide pour le péché, il ne lui restera plus que le feu purificateur » (55, 24-56, 7).

La question des sources de la pensée de Grégoire se pose. Il est évident que la conception pédagogique qui s'exprime ici vient d'Origène. C'est d'Origène que vient le thème que Dieu ne veut pas contraindre la liberté (*Hom. Jer.*, XIX, 2). C'est d'Origène que vient l'idée que l'action de Dieu à l'égard des pécheurs doit être conçue non comme un châtiment, mais comme un moyen de relèvement (*Princ.*, II, 10, 6). C'est une idée origéniste qu'à travers l'expérience du péché l'homme éprouve son amertume et revient alors librement vers Dieu (*Princ.* III, 1, 13) [1]. C'est également une conception d'Origène que les passions peuvent être une aide pour le bien ou pour le mal ; et enfin, celle du caractère purificateur du feu de la géhenne.

Il est sûr cependant que Grégoire se sépare d'Origène sur la nature même des tuniques de peau. Pour Origène celles-ci représentaient le corps terrestre lui-même. Le témoignage de Méthode d'Olympe est formel à ce sujet (*Res.*, I, 29, 4-9). Or sur ce point Grégoire ne suit pas Origène, mais Méthode, qui avait affirmé que les tuniques de peau ne sont pas le corps terrestre, mais « la mortalité qui est le propre de la nature animale » (*Res.*, I, 39, 5). L'influence de Méthode sera évidente dans le dialogue et dans le *Discours catéchétique*. Elle

1. Voir J. Daniélou, *Origène*, pp. 276-280. Voir d'autres références à Origène dans l'édition de Langerbeck, pp. 54-56. On notera toutefois que cette idée est également importante chez Irénée (*Haer.*, IV, 39, 1). Or nous avons vu l'influence de celui-ci sur Grégoire.

paraît dans le *De mortuis*. Si Grégoire n'expose pas la doctrine de Méthode qui rattache les tuniques de peau à la mortalité conférée à l'homme pour lui permettre d'échapper au péché, on y trouve cependant la même attitude positive à l'égard du corps, distingué des tuniques. Il explique que « le corps sera transformé (μεταστοιχειωθείς) dans un état plus divin par la résurrection (παλιγγενεσίας) » (59, 24). Cette tranformation consistera à le purifier de ce qui sera inutile pour jouir de la vie future (60, 1-2). Par ailleurs elle fera que le corps, au lieu de tendre vers le bas, sera attiré vers en haut (ἀνωφερές). Grégoire cite à nouveau ici I *Thess.*, 4, 16 et ajoute : « Si en ceux qui sont changés la pesanteur du corps ne subsiste pas, mais s'ils circulent dans les hauteurs (συμμετεωπόρουσι) avec les puissances incorporelles, il est clair que les autres propriétés du corps, la couleur, la forme, la dimension, seront également changées en plus divin » (62, 24-63, 2). On peut comparer avec Méthode, *Conv.*, II, 7.

Le traité *Sur la Création de l'homme* ne mentionne pas explicitement les tuniques de peau. Le fait est digne de remarque et pourrait donner à entendre que l'exégèse du terme était alors sujette à controverse, peut-être à cause de son usage par les origénistes. Mais le problème de la nature animale de l'homme est posé sur deux points. Le premier est celui du mode animal de propagation de la vie. Notre traité, je l'ai déjà dit, développe ce point. Dieu communique à la nature le moyen de propagation qui correspond « à ceux qui ont glissé dans le péché, donnant à l'humanité au lieu de la grandeur angélique le mode animal et bestial de propagation » (17 ; 189 C—D). Le *De mortuis* avait déjà fait allusion à l'instinct sexuel comme en relation avec le mode animal de propagation corporelle de la vie (58, 13-15), bon en soi, mais surajouté à l'image de Dieu dans l'homme.

C'est de la même manière que sont expliquées les passions : « C'est, je pense, de ce principe que viennent aussi les passions. On ne peut en attribuer la première origine à la nature humaine créée à l'image de Dieu. Mais comme la vie des animaux avait été introduite d'abord dans ce monde et que l'homme avait reçu quelque chose de commun avec cette nature, je veux dire ce qui regarde la génération, pour la raison que nous avons dite, à cause de cela il a participé aussi aux autres aspects de cette nature » (192 A—B). Dans ce passage remarquable, Grégoire expose alors que les passions sont les moyens mêmes qui permettent au monde animal de se défendre et de se propa-

ger, qu'en soi elles sont indifférentes et que l'homme peut aussi bien en faire usage pour le bien que pour le mal (192 C—193 D). C'est le développement de ce qu'ébauchait le *De mortuis*.

Le dialogue *Sur l'âme et la résurrection* est très proche du *De mortuis* par le sujet. Mais il marque une étape de la pensée de Grégoire. L'influence du *De resurrectione* de Méthode apparait manifestement dans l'affirmation, qui se trouvait déjà en 379 dans le *De Opificio*, de l'identité des éléments du corps ressuscité et du corps d'ici-bas. Mais par ailleurs, comme dans le *De mortuis*, il souligne que le corps ressuscité sera dépouillé des tuniques de peau, c'est-à-dire non de tout corps, ni même du corps fait des éléments du cosmos et en particulier de terre, mais du corps animal. Il rappelle que les passions sont en relation avec le péché. Or les autres aspects du corps animal ne font qu'un ensemble avec les passions. Dès lors qu'à la résurrection l'homme sera libéré des passions, il le sera aussi du reste de la vie animale. L'idée sous-jacente est donc bien celle du *De mortuis*: l'élément premier, ce sont les passions. C'est par voie de conséquence que les autres aspects de la vie biologique sont donnés à l'homme. L'ordre est celui de l'intention. Le *De Opificio* suivait celui de la réalisation en plaçant d'abord la sexualité, et la concupiscence comme conséquence.

Citons ce texte: « Puisque tout ce qui a été mêlé à l'homme de la nature animale n'était pas en nous, avant que l'homme ne soit tombé par la passion dans le vice, il est nécessaire, dès lors que nous laissions la passion, que nous devions laisser avec elle tout ce qui l'accompagne. De même que quelqu'un qui porte sur lui un vêtement déchiré, s'il se dépouille du vêtement, ne voit plus sur lui la honte des déchirures, ainsi, nous aussi, nous étant dépouillés de cette tunique morte (νεκρόν) et hideuse qui nous avait été appliquée (ἐπιβληθέντα), en étant prise aux peaux animales—en entendant par peau (δέρμα) la forme (σχῆμα) de la nature animale, je pense à ce dont nous avons été revêtu du fait de notre parenté avec la passion —, nous nous dégageons, en nous dépouillant (ἀπέκδυσε) de cette tunique, de tout ce qui accompagnait en nous la peau animale. Or ce que nous avions assumé avec la peau animale, c'était l'union sexuelle, la conception, l'enfantement, la souillure, l'allaitement, la nourriture, l'excrétion, la croissance progressive jusqu'à la maturité, l'âge adulte, la vieillesse, la maladie, la mort. Quand cela ne sera plus en nous, comment ce qui en est à la suite y resterait-il ? » (XLVI, 148 C—149 B). Et Grégoire en conclut, comme dans le

De mortuis, qu'on ne peut tirer argument contre la résurrection de l'absurdité qu'il y aurait à y voir les réalités biologiques, puisqu'en fait elles n'en feront plus partie, sans que la résurrection cesse pour autant d'être réelle. On remarquera l'expression « forme (σχῆμα) de la nature animale ». Elle marque bien que ce qui est étranger à l'image de Dieu est une certaine condition du corps, non ce corps lui-même.

Le *Discours catéchétique* présente un intérêt particulier dans l'œuvre de Grégoire. Ecrit après les autres ouvrages, comme il le dit lui-même, il représente à la fois une synthèse et une mise au point de sa pensée. On doit le dater de 385 environ. Entre cet ouvrage et le *De anima*, nous ne rencontrons qu'une mention explicite des tuniques de peau, dans l'*Oraison* funèbre de Mélèce, prononcée au concile de Constantinople en mai 381. Parlant de Mélèce, Grégoire écrit: « Il a déposé les tuniques de peau. En effet ceux qui vivent dans le Paradis n'ont plus besoin de telles tuniques. Mais il a pour vêtements ceux dont il a été paré, après qu'il les ait tissés par la pureté de sa vie » (454, 13-14). On retrouve ici l'idée de la correspondance entre les tuniques de peau et la condition animale. C'est bien « la forme de la vie animale » dont parlait un peu avant le *De anima*.

L'intérêt du *Discours catéchétique* est d'abord que nous allons y retrouver côte à côte les deux conceptions qui étaient déjà juxtaposées dans le *De Oratione*, celle qui rattache la présence de l'homme sur la terre à l'harmonie de l'univers et celle qui la rattache au péché originel. La première est exposée au chapitre VI, en termes analogues à ceux du *De Oratione* et du *De infantibus*. J'ai analysé ce texte plus haut [1]. J'en retiens seulement quelques termes. Grégoire montre d'abord que le mélange de contraires, qui constitue la σύμπνοια du monde matériel, se retrouve entre le monde sensible et le monde intelligible. C'est pourquoi par un dessein providentiel (προμήθεια) se fait un mélange de la nature sensible et de l'intelligible. C'est ce que décrit le verset 2, 7 de la *Genèse* sur la création de l'homme avec de la terre et sur sa vivification par le souffle (ἔκπνευσις) (28 A). Ainsi la nature d'en-bas est mélangée à celle qui est hypercosmique.

Le trait nouveau de cet exposé est le rattachement du corps terrestre de l'homme au verset de *Gen.*, 2, 7. Il représente donc un stade antérieur au péché originel et aux tuniques de peau. Grégoire parlera plus loin de celles-ci. Le fait que l'homme ait un corps fait de la

1. Voir p. 83.

substance terrestre et qui le rend capable de vivre sur la terre relève du dessein créateur et de l'harmonie de l'univers. Il est antérieur aux tuniques de peau. Il n'a rien à voir avec le péché. L'état d'avant le péché comporte seulement pour l'homme l'existence d'un corps fait de terre. Mais rien ne dit que ce corps comportait la forme de la nature animale. Tout au contraire cette forme est ajoutée au corps de terre après le péché. Mais la raison n'en est plus ici de permettre la conversion. Ce sera une autre raison. Et cette raison sera de permettre la dissolution du corps pécheur, pour pouvoir le refaire. Or cette thèse est exactement celle de Méthode.

Le problème posé par le chapitre VIII est celui de la mortalité. Il n'est pas question de savoir si la mort, qui nous libère de la condition mortelle, est un bien, mais si la condition mortelle elle-même est un bien. Or c'est là ce que Grégoire va nous montrer. Elle est un bien, parce qu'elle est la condition pour que notre nature soit purifiée du péché, qui s'était introduit en elle. « C'est parce qu'il est tombé dans le péché que l'homme, comme un vase d'argile, est dissous dans la terre, afin que, la souillure qui était introduite en lui étant éliminée, il soit reformé par la résurrection dans la forme première » (*Cat.*, 8; 33 B). Cette conception de la raison d'être de la mort est ancienne. Théophile d'Antioche a déjà l'image du vase (*Autol.*, II, 26). Irénée reprend l'image et l'idée (*Adv. haer.*, III, 23, 6). Ce sera un leit-motiv d'Athanase (*De Inc.*, 20). Nous sommes donc ici dans une toute autre ligne que celle d'Origène.

Or c'est là qu'apparaissent les tuniques de peau. Elles sont destinées, en nous permettant la mort, à empêcher le péché d'être immortellement uni à notre nature: « Après que les premiers hommes furent tombés dans ce qui était défendu et eurent été dépouillés de la béatitude, le Seigneur donna (ἐπιβάλλει) des tuniques de peau aux Protoplastes. Je ne pense pas qu'il faille interpréter ceci de peaux ordinaires. De quelle espèce en effet sont les animaux qui une fois égorgés et dépouillés auraient fourni le vêtement ainsi inventé ? Mais étant donné que toute peau, séparée de l'être vivant, est morte, je pense qu'il s'agit de l'aptitude à mourir, empruntée à la vie animale, qui fut appliquée ensuite à l'homme dans un dessein providentiel par celui qui soigne nos maux, mais non de façon définitive » (*Cat.*, 8; 33 B-C).

On remarquera comment Grégoire souligne l'invraisemblance du sens littéral pour les tuniques de peau, comme il le fait pour l'arbre de vie (*Cant.*, Prol.; 10, 12-11, 7). On remarquera aussi la façon dont

il souligne, ici encore, que ces tuniques, et donc la mortalité qu'elles signifient, sont étrangères à la vraie nature de l'homme: « La tunique fait partie des choses qui sont appliquées du dehors, pour servir temporairement à l'usage du corps, sans faire partie intégrante de sa nature. Ainsi la mortalité, prise à la nature animale, fut appliquée par une économie providentielle à la nature créée pour l'immortalité. Elle la recouvre extérieurement, mais n'atteint pas l'intérieur, pénétrant la part sensible de l'homme sans toucher à l'image divine elle-même » (*Cat.*, 8; 33 C-D). Aucun texte n'est plus explicite sur le caractère étranger à la nature des tuniques de peau. Non seulement elles ne font pas partie de l'image, mais elles ne sont pas le corps de l'homme, mais seulement une modification de ce corps qu'elles pénètrent.

Et telle est bien la raison d'être des tuniques. Elles permettent la dissolution du corps, c'est-à-dire son retour aux éléments (στοιχεῖα) premiers dont Dieu l'avait constiué et avec lesquels il le reconstitue une fois le mal éliminé. La cause de la destruction vient de ce que la sensibilité, qui est apparentée au terrestre, s'est trompée dans son discernement des valeurs. Le vice s'est mêlé à la partie sensible de notre être, c'est-à-dire à notre corps: « C'est pourquoi celui qui a modelé le vase de notre corps, ayant dissous la matière qui avait accueilli le mal, le remodèle à nouveau sans mélange par la résurrection » (*Cat.*, 8; 36 B). Grégoire compare cela à un vase qui a été rempli de plomb par malveillance et que le potier brise pour le remodeler après l'avoir vidé (*Cat.*, 8; 36 A).

Un point est particulièrement important ici. Grégoire montre que le péché s'est introduit dans l'âme, parce que la sensibilité (αἴσθησις) a trompé l'homme et l'a amené à s'attacher au bien sensible. C'est seulement après cela que, pour rendre possible l'élimination du mal, Dieu a donné aux premiers hommes les tuniques de peau. Il est donc évident que pour Grégoire la sensibilité ne fait pas partie des tuniques de peau. Aussi bien avait-il dit au chapitre VI que le but de la création de l'homme avait été de mêler l'intelligible au sensible (αἰσθητόν). Du fait que l'homme, par le dessein de Dieu, a une partie sensible, le choix de sa liberté peut le porter et l'a porté en fait vers les biens sensibles. Ce que les tuniques de peau ajoutent, c'est le πάθος, que Grégoire distingue bien de l'αἴσθησις, et qui, lui, est lié à la nature animale.

Nous avons dit quelles étaient ici les sources lointaines de Grégoire. Mais plus directement il dépend du traité *Sur la Résurrrection* de

Méthode d'Olympe. Celui-ci en effet nous présente la même interprétation et des tuniques de peau et du vase brisé. Il écrit: « La mort a été inventée en vue de la restauration et elle est un bien. Dieu voyant que, par la malveillance du démon, l'homme immortel avait été corrompu, fabriqua à cause de cela les tuniques de peau et le revêtit ainsi de la mortalité afin que, par la dissolution du corps, tout le mal introduit en lui soit éliminé . . . Les tuniques de peau en effet ne sont pas le corps, mais la mortalité empruntée à la nature irrationnelle et donnée à l'homme » (*De Res.*, I, 38—39; Bonwetsch 280—283). Les derniers mots sont une critique d'Origène, pour qui les tuniques étaient le corps lui-même. Grégoire se rattache ici à la réaction anti-origéniste de Méthode, pour défendre la valeur du corps.

Quant à l'image du vase brisé, elle est aussi développée par Méthode et de façon intéressant: « Dieu, voyant l'homme, la plus belle de ses œuvres, abîmée par la malveillance du démon, ne supporta pas dans son amour des hommes, de le laisser ainsi. En effet, ayant le privilège de l'immortalité, elle serait demeurée à jamais corrompue. C'est pourquoi il la dissolut dans ses éléments premiers (στοιχεῖα), afin de la renouveler, après avoir éliminé les défauts qui étaient en elle, comme un potier qui remodèle un vase pour faire disparaître les défauts qui s'y trouvent et le rendre d'une perfection irréprochable » (*De Res.*, 43-44; Bonwetsch, 291-293).

Ce qui se dégage de cette étude est la remarquable constance de Grégoire dans sa doctrine des tuniques de peau. Celles-ci ne sont pas le corps; mais elle ne sont pas non plus la mentalité charnelle. Elle sont la condition animale. Cette condition est étrangère à la nature de l'homme et à la première création. Elle lui a été surajoutée après le péché. Elle lui sera enlevée à la résurrection. Les raisons de cette économie sont d'abord celle de la possibilité d'éprouver la satiété du péché et de s'en convertir. Ceci est dans la ligne d'Origène. C'est ensuite de rendre possible la dissolution du corps et de permettre de le reconstituer avec ses στοιχεῖα, mais en éliminant la malice qui s'y était introduite. Ceci est dans la ligne de Méthode. Enfin l'application des tuniques de peaux à la sexualité paraît bien un trait grégorien.

La caverne

Les « tuniques de peau », en donnant à l'homme la participation à la condition animale, sont pour Grégoire ce qui va permettre son salut, par la dissolution du composé humain, qui permet sa recréation et sa restauration. Mais ceci ce n'est pas l'homme par ses propres forces qui peut l'accomplir. C'est ici la christologie de Grégoire qui va s'exprimer dans notre contexte. Il souligne que l'humanité à laquelle le Verbe de Dieu s'unit est l'humanité revêtue des tuniques de peau. La signification de celles-ci, en permettant à l'homme de mourir, c'est-à-dire d'être dissous, est de permettre au Verbe, qui reste uni à l'âme et au corps séparés, de les purifier et de les reconstituer dans un nouvel état.

Ceci a pour conséquence que le but de la venue du Verbe dans le monde est de s'unir à une humanité soumise à la condition mortelle, qui n'est pas sa vraie nature, c'est-à-dire à une humanité dans un état de déchéance. Dans un étonnant passage, Grégoire montre même que c'est en vue de s'unir non seulement à une humanité mortelle, mais à une humanité en état de mort que le Verbe est venu. « Ce n'est pas la naissance qui est cause de la mort, mais c'est à cause de la mort que Dieu a accepté de naître. Ce n'est pas le besoin de vivre qui amène l'éternel à se soumettre à la naissance, mais le désir de nous ramener de la mort à l'existence. Dieu s'est penché sur notre cadavre, afin de tendre, pour ainsi dire, la main à l'être qui gisait; il s'est approché de la mort jusqu'à prendre contact avec l'être en état de cadavre et à fournir à la nature, au moyen de son propre corps, le point de départ de la résurrection » (*Cat.* 32; 80 B). La doctrine paulinienne de la kénose trouve ici sa justification anthropologique.

Nous retiendrons le fait général que ce n'est pas simplement à la nature humaine, mais à une nature humaine en état de déchéance et de misère que le Verbe de Dieu s'unit. C'est là en effet un point où apparaît la transformation qu'il fait subir au platonisme. Pour celui-ci, c'est le corps lui-même qui est une prison ou un tombeau, c'est la vie terrestre qui est une caverne obscure. Mais pour Grégoire ces mots ne désignent ni le corps, ni la vie humaine en tant que tels, mais la condition humaine en état de déchéance, revêtue des tuniques de peau et envoyée dans un lieu d'exil. C'est dans cette caverne obscure, où l'homme est enfermé, que le Verbe de Dieu descend, de façon à y porter la lumière et à en délivrer l'homme captif.

Ce thème de la caverne (σπήλαιον) se rencontre chez Grégoire dans un contexte platonicien. On se souvient des principaux éléments du mythe de Platon au VIIe livre de la *République*. Des hommes sont enfermés depuis leur enfance dans une demeure souterraine, en forme de caverne (σπήλαιον; 514 a). Ils y sont enchaînés, ce qui fait que la caverne peut aussi être appelée une prison (δεσμωτήριον; 516 b). Accoutumée ainsi à ne voir que les ombres des réalités, profilées sur le fond de la caverne vers lequel ils sont tournés, ils prennent ces ombres pour les réalités elles-mêmes. Si on les arrache à leur caverne et qu'on les conduit à l'air libre, leurs yeux sont d'abord blessés par le soleil et ils ne s'accoutument que peu à peu à contempler les objets terrestres, puis les astres (516 a). Et Platon de conclure: « Il faut assimiler le monde visible au séjour dans la prison; quant à la montée dans un monde supérieur et à la contemplation de ses merveilles, vois-y la montée de l'âme dans le lieu intelligible » (517 b).

On remarquera que le thème est connu des néo-platoniciens. Plotin y fait allusion: « La caverne, chez Platon, comme l'antre chez Empédocle, signifie, me semble-t-il, notre monde, où la marche vers l'intelligence, dit-il, est pour l'âme la délivrance de ses liens et l'ascension hors de la caverne (σπήλαιον) » (IV, 8, 1. Voir aussi 4 & 5). Dans le même contexte, Plotin parle du corps comme tombeau et prison (φρουρά). Les deux thèmes sont également d'origine platonicienne. Le premier vient de *Gorgias*, 493 a et le second du *Phèdre*, 62 b. La φρουρά désigne chez Platon le corps, mais la tradition platonicienne en fait l'équivalent de δεσμωτήριον pour désigner le monde.

Porphyre de son côté, dans l'*Antre des Nymphes* donne une grande place au symbolisme de la caverne. Il en recherche les origines au-delà de Platon. « Pour les Anciens, les grottes représentaient le monde de la matière » (5), parce que « en tant que matière, le monde est ténébreux et obscur » (6). Il continue en disant que « c'est de là que sont partis les Pythagoriciens et après eux Platon, lorsqu'ils ont nommé le monde une grotte (ἄντρον) et une caverne (σπήλαιον) » (8). Buffière estime qu'en réalité les Anciens dont parle Porphyre ne sont que les exégètes allégoristes d'Homère au Second Siècle, avant Numénius[1]. Mais Boyancé a remarqué qu'il peut s'agir d'Empédocle, des Pythagoriciens, des mystères[2]. Il reste toutefois

1. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 453.
2. Note sur la φρουρά platonicienne, *Rev. Philolog.*, 89 (1963) 9.

que c'est Platon qui est la source directe, comme l'a bien dit Buffière: « L'allégorie platonicienne de la caverne, où les personnes sont enchaînées dans l'ombre, comme l'est notre âme en ce monde de la sensation, a posé une fois pour toutes cet axiome que notre vie terrestre est une autre grotte »[1].

Dans une première série de textes, c'est directement au mythe platonicien que se réfère Grégoire. Ainsi dans le traité *Sur les Psaumes*, il oppose l'erreur de ceux qui estiment les biens terrestres et la sagesse de ceux dont le regard pénétrant s'attache aux vrais biens: « Il en est comme de quelqu'un qui, né dans une prison (δεσμωτήριον) a grande estime pour l'obscurité (ζόφος), dans laquelle il a été élevé et dans laquelle il a grandi ». Mais si ensuite il a part à la beauté de l'air libre, il renie son jugement antérieur: « A quels spectacles du soleil, des astres et de toute la beauté du ciel, j'ai préféré l'obscurité à laquelle j'étais accoutumé par ignorance de ce qui lui était supérieur ! » (1, 6; Mac Donough, 41-42). De même Platon montrait l'homme sorti de la prison se félicitant du changement et plaignant ses compagnons, qui ignorent la beauté des astres.

C'est le même thème, plus développé, que nous présente la troisième homélie *Sur les Béatitudes*. Il s'agit de ceux qui s'attristent à juste titre: « Il en est comme ce ceux qui vivent dans la ténèbre (σκότος), lorsque l'un est né dans l'obscurité et que l'autre, habitué à jouir de la lumière extérieure, a été enfermé pour quelque délit. Leur malheur présent ne les touche pas semblablement. Celui qui sait ce dont il est privé supporte péniblement la privation de la lumière. Celui qui ne sait rien de cette joie, vivra sans chagrin, croyant n'être déchu d'aucun bien, du fait d'avoir été élevé dans l'obscurité » (XLIV, 1224 C-D). Ainsi, conclut Grégoire, seul celui qui sait ce qu'est la lumière souffre d'en être privé. Et il continue: « Mais quelle est cette lumière dont la caverne (σπήλαιον) obscure de la vie humaine est privée durant la vie présente » ? (1225 A-B).

Très clair est le traité *Sur les morts*. C'est, dit Grégoire, une erreur de nous apitoyer sur leur sort: « C'est eux plus justement qui pourraient gémir sur notre sort, à nous qui subissons la même chose que ceux qui sont en prison (δεσμωτήριον): l'accoutumance à l'obscurité, l'éducation dans la ténèbre leur fait prendre leur situation présente pour douce et sans peine. Et il leur arrive de plaindre ceux qui sortent de la prison (φυλακή) ignorant

1. *Op. cit.*, p. 452.

la splendeur qui les a accueillis à leur sortie de l'obscurité. S'ils connaissaient les spectacles de l'air libre, la beauté de l'éther et la hauteur du ciel, l'éclat des planètes et le chœur des étoiles, les mouvements du soleil et le cours de la lune . . . ceux qui sont enfermés dans la prison (δεσμωτήριον) ne plaindraient pas ceux qui en (φυλακή) sont sortis, comme privés de quelque bien, mais c'est plus vraisemblablement ceux qui sont hors de la prison (δεσμωτήριον) qui estimeraient que ceux qui y sont encore enfermés sont dignes de pitié par leur vie misérable » (Heil, 38). Ainsi feraient légitimement ceux qui sont sortis de la prison (φυλακή) de cette vie et qui jouissent déjà de la vision de la ville d'en haut [1].

Enfin le thème reparaît dans les homélies *Sur le Cantique des Cantiques*, sous la forme d'un appel adressé par l'Epouse à ses compagnes: « Jusques à quand resterez-vous enfermées dans la caverne (σπήλαιον) de la vie ? Sortez des voiles de la nature et regardez le spectacle admirable. Sortez et devenez filles de Sion, en sorte que, de l'observatoire (σκοπιά) élevé - ainsi traduit-on Sion - vous puissiez contempler le merveilleux spectacle » (7; Langerbeck, 212-214). On remarquera ici le thème de la σκοπιά, de l'observatoire. Il est fréquent chez Grégoire [2]. Ainsi dans ce passage du *De Virginitate*, qui est très près du nôtre, bien que le thème du σπήλαιον n'apparaisse pas: « Ceux qui sont sortis de la vie des passions regardent de loin les passions humaines, comme du haut d'un observatoire (σκοπιά) et plaignent pour leur aveuglement ceux qui sont esclaves d'une telle vanité » (IV, 2, 10-13). Dans le traité *Sur les Psaumes* d'ailleurs, le thème de la σκοπιά s'oppose à celui de la prison (I, 6; 42). Le thème de la σκοπιά n'est pas platonicien. Mais il est chez Plotin (*Enn.*, IV, 4, 5). On remarquera que Grégoire l'assimile au thème biblique de Sion, qui signifie pour lui « observatoire ».

Grégoire rapproche du thème de la caverne et de la prison un autre thème platonicien que nous avons déjà rencontré, celui de *Phédon* 109a-110b. Platon compare la condition présente de l'homme à celle des creux (κοῖλα), où s'accumule (συρρεῖν) le dépôt (ὑποστάθμη) de

1. Le mot φυλακή au sens de prison n'est pas platonicien, mais biblique. Voir *Ps.* 141, 8, cité par Grégoire, XLVI, 872 B et avec ce commentaire: « N'appelle-t-il pas la vie d'ici-bas une prison » (888 B). Grégoire le préfère au terme platonicien de φρουρά. Celui-ci se trouve pour désigner l'homme captif de la mort (*Cat.* 23; 61 D; 35; 88 D). Voir P. Courcelle, Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison, *R E L* (1966) 423.

2. Voir J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 2e éd. 122-124.

l'air, de l'eau et de la terre (109 c); ceux qui s'y trouvent s'imaginent que l'air est le ciel; s'ils prennent des ailes (πτηνός) et s'élèvent (ἀνάπτοιτο), ils peuvent contempler comme des poissons qui élèvent la tête (ἀνακύπτειν) hors de la mer (109 c). L'idée est très voisine de celle du mythe de la caverne; c'est l'erreur qui fait prendre pour la réalité le monde sensible, parce que le monde intelligible est ignoré. Et par ailleurs l'image aussi est proche.

Dans la première homélie *Sur les Béatitudes*, Grégoire fait appel à ceux qui sont capables « de monter avec le Verbe sur la montagne spirituelle de la contemplation élevée en s'éloignant de la terre, des pensées inférieures (κοίλων) et basses ». Et il continue: « Celui qui a fui toute ombre (σκιά) qui tombe des collines du mal, qui s'élèvent au-dessus, et qui est illuminé de toute part par le rayonnement de la vraie lumière, peut contempler de son observatoire (περιωπή), dans la pure transparence de la vérité, tout ce qui est invisible à ceux qui sont enfermés (καθειργμένοι) dans le creux (κοίλῳ) » (XLIV, 193 B). Le thème du κοῖλον renvoie ici certainement au *Phédon*. Mais par ailleurs l'expression «enfermée » paraît une allusion à la » prison ». On le retrouve, associé à οἴκισκος dans *Anim.*, 21 C. Le mot vient sans doute de l'*Axiochos*, 365 c [1]. De plus nous retrouvons l'opposition de la région inférieure obscure et de la περιωπή ou de la σκοπιά, qui était caractéristique des passages sur la caverne.

Nous rencontrons un texte très voisin de celui que nous venons de citer dans le traité *Sur les Psaumes*. Et ceci nous est une nouvelle confirmation de son lien avec les homélies *Sur les Béatitudes*: « Etant dans les hauteurs, comme d'un observatoire (σκοπιά) [2] élevé, il adresse des reproches à ceux qui vivent en bas, dans le creux (κοῖλα) de la vallée (ὑπώρεια) de la vie humaine » (II, 15; Mc Donough, 161). D'ailleurs la vallée, l'ὑπώρεια se retrouve dans les homélies *Sur les Béat.* (1220 A). C'est une autre image qui s'amorce ici et qui est particulièrement chère à Grégoire, celle de l'ascension de la montagne. Elle n'est pas platonicienne. Mais elle représente un développement original, en relation avec le Sinaï, dans la ligne de l'opposition platonicienne des sommets et des bas-fonds.

Le thème apparaît à nouveau chez Grégoire dans les homélies *Sur l'Oraison dominicale*. Les relations avec le thème de la caverne sont plus nettes encore. Dans la quatrième homélie en effet nous

1. Voir P. Boyancé, Note sur la φρουρά platonicienne, *Rev. Philolog.* 89 (1963) p. 8.

2. On retrouve σκοπιά plus loin (1196 A).

avons une allusion précise à la caverne (σπήλαιον), que nous avons relevée plus haut. Or la suite de l'homélie présente le second thème. Grégoire oppose aux anges, qui ont obtenu d'habiter dans « les lieux légers de l'éther », les hommes qui « à cause de la parenté du corps avec le terrestre ont reçu en partage nécessairement la vie sur la terre, comme une sorte de sédiment (ὑποστάθμη) de boue (ἰλύος) » (1165 C). Le mot ὑποστάθμη est une allusion certaine au *Phédon* (109 c) [1]. On remarque par ailleurs combien le contexte est parallèle à celui des passages sur la caverne [2].

Les allusions au *Phédon* se retrouvent dans la suite de l'homélie: « Tout le mal qui hors du bien, à cause de cette séparation même, a pris consistance, a conflué (συνερρύη), comme de la boue et du limon, dans le creux (κοίλη) de cette vie; l'homme se trouve souillé par là en sorte qu'il est empêché de contempler (κατιδεῖν) la divine lumière de la vérité par cette opacité (σκότος) » (1168 A). Ici il s'agit presque d'une citation textuelle: συρρεῖν, κοῖλον, κατιδεῖν sont les expressions mêmes du *Phédon*. L'idée platonicienne est que l'opacité de la vie sensible, dans laquelle l'homme est immergé, l'empêche de contempler les réalités intelligibles.

Ainsi le thème de la caverne et les thèmes connexes servent-ils d'abord à Grégoire pour exprimer la condition humaine dans son état de déchéance. Le symbolisme en est évidemment platonicien. Mais ce n'est pas le monde de la matière en tant que telle qui correspond pour Grégoire à ce symbolisme, comme c'est le cas pour Platon. C'est la vie humaine en tant qu'elle est engagée dans la condition animale de la passibilité, de la sexualité et de la mortalité. C'est donc une autre manière d'exprimer la même doctrine que celle qui s'exprimait dans la symbolique des tuniques de peau. Nous rencontrons ici cette alternance de l'imagerie biblique et de l'imagerie platonicienne, qui, depuis Clément d'Alexandrie et Origène caractérise la symbolique alexandrine et que nous retrouvons à propos des ailes de l'âme et de la colombe du baptême.

C'est grâce à cette alternance que la symbolique de la caverne va aussi servir à Grégoire à exprimer le mystère de l'Incarnation. Et ceci à partir d'un rapprochement avec la grotte de Bethléem. On sait que la mention de la grotte ne se trouve pas dans les Evan-

1. Voir aussi Porphyre, *Abst.*, III, 14;
2. Voir aussi *Eun.*, III, 1, 58, où il est question de « l'homme souterrain (ὑπόγειος) et habitant des cavernes (σπηλαιώδης), qui est enfoncé dans la boue (ἰλύι) de l'abîme ». Voir allusion à *Ps.* 68, 16. XLIV, 405 D.

giles. Mais le rattachement de la nativité de Jésus à une grotte située près de Bethléem apparaît à date très ancienne, puisqu'il est mentionné par Justin (*Dial.*, 60,1). Il paraît bien que les judéo-chrétiens aient utilisé cette grotte, ainsi que celles du Mont des Oliviers et de la Résurrection, pour leur culte [1]. Lors de la paganisation de la Palestine, après Hadrien, ces grottes furent consacrées à des cultes païens. Et Jérôme nous dit qu'à Bethléem on célébrait le culte de Tammouz (Adonis) (*Epist.*, 50, 3). Eusèbe nous apprend la même chose pour la grotte de la résurrection consacrée au culte de Vénus (*Vit. Const.*, 3, 26).

Avec l'Empire chrétien, les grottes sacrées de Palestine furent restituées au culte chrétien et devinrent des centres de pèlerinage. Nous avons là-dessus le témoignage d'Eusèbe à propos de la grotte de la résurrection. Il écrit: « Ce monument (μνῆμα) sacré de l'immortalité, dans lequel l'ange descendu du ciel fit briller la lumière, lorsqu'il fit rouler la pierre de ceux dont l'esprit était devenu comme la pierre ». Les païens avaient fait disparaître « cette sainte caverne (ἅγιον ἄντρον) en la comblant et en mettant à sa place un sépulcre (ταφεῶνα) des âmes vraiment effrayant, par la construction d'une obscure caverne (σκότιον μυχόν) des idoles mortes, consacrée à l'impur démon d'Aphrodite » (III, 26). Plus loin Eusèbe écrit: « Constantin, ayant reconnu d'autres lieux honorés par deux cavernes sacrées (μυστικὰ ἄντρα), les orna aussi de somptueux honneurs, je veux dire la caverne (ἄντρον) de la première manifestation (θεοφάνεια) du Sauveur, où les réalités de sa génération charnelle s'accomplirent (ὑπέστη) — et celle de son ascension au ciel » (III, 4). Et il revient plus loin, à propos de l'impératrice Hélène, sur les deux grottes: « Elle dédia deux sanctuaires à Dieu, l'un à la grotte (ἄντρον) de la nativité, l'autre sur la montagne de l'ascension. En effet le Dieu qui est avec nous a voulu pour nous naître sous la terre (ὑπὸ γῆν) . . . Et l'histoire atteste d'autre part que c'est dans la grotte même (du mont des Oliviers) que le Sauveur de l'Univers a initié (μυεῖν) ses disciples (θιασώτας) aux mystères cachés » (III, 44) [2].

C'est dans ce contexte que se situe la symbolique de la grotte de

1. B. Bagatti, *L'Eglise de la Circoncision*, pp. 92-113.
2. Voir aussi Eusèbe, *De laud. Const.*, 9; P. G. XX, 1369-1372; *Dem. Ev.* VI, 17; Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIV, 23; E. Benz, Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlichen orthodoxen Kirche, *Eranos-Jahrbuch*, 23, 1954, p. 365-399.

Bethléem chez Grégoire. Non seulement elle implique qu'il connaissait la tradition relative à cette grotte, mais la mention qu'il en fait est en relation avec un contact direct avec les Lieux Saints. Ce contact eut lieu à l'occasion de la mission dont il fut chargé en Arabie en 382 par le synode de Constantinople. Il eut l'occasion de passer par la Palestine et de visiter les grottes sacrées. Or il est intéressant que dans une *Lettre* qu'il écrit peu après, au cours de l'hiver 382-383, à trois pieuses femmes qui allaient en pèlerinage à Jérusalem, il fasse allusion aux Lieux Saints. Et précisément c'est pour souligner que c'est moins le souvenir de la vie terrestre du Christ qui importe en eux que leur signification symbolique et spirituelle. Ceci était d'ailleurs amorcé dans le passage d'Eusèbe que nous citions tout à l'heure.

Grégoire dans cette Lettre, énumère quatre lieux, Bethléem, le Golgotha, le Mont des Oliviers, l'Anastasis. Il les commente ainsi: « Celui en qui le Christ a été formé par la bonne conscience, qui a cloué sa chair par la crainte de Dieu, qui a été crucifié avec le Christ, qui a fait rouler loin de lui la pierre de l'illusion de la vie, qui, sorti du sépulcre (μνημεῖον) corporel, marche dans une vie nouvelle, qui a fui la vie basse (κοίλην) et terrestre des hommes et s'est élevé au séjour céleste par l'élévation du désir, qui n'est plus appesanti par le poids du corps, mais rendu léger par la pureté de la vie, en sorte de circuler dans les hauteurs (συμμετεωπορεῖν) avec les nuées, celui-là fait à mon avis partie de ceux en qui l'on voit les souvenirs de l'amour de Dieu pour nous » (3; 19-20).

On remarquera dans ce texte plusieurs symbolismes qui nous ramènent à notre sujet. Le sépulcre d'abord est assimilé au corps. Pierre Courcelle observe qu'il y a sans doute ici une allusion à un thème platonicien, connexe de ceux que nous avons traités, mais que nous n'avions pas encore rencontré, celui du corps-tombeau (σῆμα) de *Gorgias* 493 a [1]. Nous remarquerons par ailleurs l'opposition de la vie basse (κοίλη) et des régions célestes. C'est sans raison que Pasquali, à la suite de Casaubon, a corrigé κοίλη en ὑλική. Car le t hème du κοῖλον, des creux de la terre, pour symboliser la vie déchue de l'homme, est fréquent chez Grégoire, comme nous l'avons montré. Et il est possible qu'il soit ici une allusion à la grotte de l'Ascension, celle du Mont des Oliviers, puisque le passage se réfère à cet épisode.

1. Le corps-tombeau, *R E A*, 68 (1968) 114.

C'est dans le même contexte que vont se situer toute une série de textes où la grotte de Bethléem est interprétée symboliquement comme la caverne de la vie d'en-bas dans laquelle le Verbe descend. Et il est remarquable que ces textes se situent au lendemain du voyage de Grégoire en Palestine. La *Lettre* 3 mentionnait seulement la formation du Christ en nous. Le *Contre Apollinaire* est plus explicite: « Etant par essence Dieu immatériel, invisible, incorporel, par une dispensation bienveillante, au terme de la consommation de l'univers, le mal ayant désormais atteint son comble (ἀκρότατον), pour détruire le péché, il se mélange à la nature humaine, s'introduisant comme un soleil dans la grotte ténébreuse (γνοφῶδες σπήλαιον) et grâce à sa venue (παρουσία) dissipant les ténèbres par la lumière » (Müller, 171).

Nous reviendrons sur le thème du « comble du mal ». Mais ce qui est important ici c'est l'intégration du thème de la grotte dans une symbolique typiquement chrétienne. Car, pour ce qui est de la grotte platonicienne, il était seulement question que les hommes en sortent pour découvrir les spectacles lumineux. Or ici il s'agit du mouvement inverse: c'est la lumière qui descend dans les ténèbres pour les dissiper. C'est là proprement l'affirmation chrétienne, qui porte non d'abord sur l'ascension de l'homme vers Dieu, mais sur la descente de Dieu vers l'homme, comme étant la condition de la première. Et par ailleurs les ténèbres ici ne sont plus la matière en tant que telle, mais la vie obscurcie de l'homme, que la venue du Verbe libère de son opacité. C'est ce que Grégoire exprimait dans un passage d'une œuvre antérieure: « Comme, dans les cavernes obscures, l'obscurité se dissipe quand la lumière intervient, ainsi, quand ta volonté s'établit en moi, tout mouvement mauvais de la volonté se réduit à néant » (*Orat.*, 4; 1164 B).

Dans un sermon *Sur la Nativité*, qui est de Noël 382, Grégoire développe le même thème: « Le texte nous invite à revenir en esprit à Bethléem et à considérer les mystères de la grotte (σπήλαιον) . . . Que signifie le séjour du Seigneur dans la grotte, sa litière de paille ? . . . En voyant la grotte, dans laquelle naît le Seigneur, entend la vie morte et souterraine (ὑπόγειον) des hommes dans laquelle vient celui qui apparaît à ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort (*Is.*, 9, 2) Quant à l'étable dans laquelle naît le Verbe (λόγος), elle est la demeure des animaux (ἄλογοι) » (XLVI, 1141 C-D). Nous remarquerons qu'Eusèbe déjà interprétait la grotte de la nativité du fait que le Dieu qui est avec

nous a voulu pour nous naître sous la terre (ὑπὸ γῆν). Ceci souligne chez l'un et l'autre l'abaissement du Verbe dans la misère de la nature humaine. On remarquera d'autre part la présence du Logos parmi les ἄλογοι, c'est-à-dire dans le monde qui est celui de cette animalité dont l'homme a été revêtu avec les tuniques de peau.

Le thème du σπήλαιον va reparaître encore dans les mêmes perspectives dans le premier sermon *Sur Saint Etienne*, le 26 décembre 383 (plutôt que 382). Grégoire compare Etienne au Christ: « Lui (le Christ) est entré pour nous dans la caverne (σπήλαιον) de la vie; lui est sorti par lui de la caverne (σπήλαιον) » (XLVI, 704 A). L'allusion à la caverne de Bethléem est claire, avec la référence à la fête de Noël, qui avait lieu la veille. Par ailleurs le caractère symbolique est bien marqué avec l'expression « caverne de la vie », que nous avons rencontrée dans la première partie de notre exposé. Ce qui est intéressant dans ce passage est qu'il unit les thèmes de la descente dans la caverne et de la sortie de la caverne, le premier conditionnant le second. Mais du même coup la sortie de la caverne n'a plus son sens purement platonicien. Elle est l'œuvre du Christ, qui par son ascension fait sortir la nature humaine de la caverne obscure, en sorte que cette sortie soit possible à ceux qui partagent sa vie par la foi.

Le paradis

Il reste à montrer comment les tuniques de peau, en permettant la mort, c'est à dire la séparation de l'âme et du corps, permettent au Verbe, descendu dans la caverne, de restaurer l'homme dans sa condition première. C'est ce que Grégoire explique dans son homélie *Sur le triduum pascal*. Dans l'Incarnation le Verbe s'est uni à la fois à l'âme et au corps. En effet, l'une et l'autre part de l'homme devaient être guéries: « Il fallait en effet que, comme les deux parties de l'homme étaient soumises à la mort en raison de la désobéissance — la mort, en effet, est pour l'âme la séparation de la vraie vie, pour le corps la dissolution et la corruption —, la mort fut expulsée de l'une et de l'autre par le mélange de la vie » (292, 2-6). Or c'est cela qui est opéré dans la Passion. Le corps et l'âme sont séparés, mais la divinité reste unie à l'un et à l'autre. « Par l'incorruption du corps, elle détruit la mort elle-même; par l'établissement de l'âme à son vrai foyer, elle ramène l'homme au Paradis » (293, 16-20).

Ainsi, par sa mort, le Christ guérit le corps de l'homme de la corruption et l'âme de l'homme du péché. Par sa résurrection, en vertu de l'unité de la nature divine, il restaure l'unité des éléments désormais purifiés: « Puisque la composition de l'homme est double, et la nature de la divinité simple et uniforme, au moment de la séparation de l'âme et du corps, ce qui est indivisible n'est pas rompu avec ce qui est séparé, mais c'est le contraire qui a lieu: par l'unité de la nature divine existant également dans l'un et l'autre ce qui est séparé est rassemblé à nouveau. Ainsi la mort résulte de la séparation de ce qui est uni par nature, la résurrection de l'uniou de ce qui a été séparé » (293, 19-294, 4). On voit comment est conçne l'action du Verbe. Le péché s'était introduit dans le composé humain. Le Verbe de Dieu détruit par sa mort ce composé, en guérit chaque partie et le reconstitue désormais purifié par la résurrection.

Le même thème est repris dans le *Contre Apollinaire*: « Quand la mort du Christ a opéré la séparation de l'âme et du corps, ce qui était composé a été séparé, mais ce qui est sans composition ne l'a pas été, restant indivisiblement dans l'un et l'autre. Nous avons pour témoin de la présence de Dieu dans le corps le fait que la chair est restée incorruptible après la mort: car l'incorruptibilité est Dieu même; et pour témoin de ce qu'il ne s'est pas séparé de l'âme, le fait qu'il a ouvert au larron la voie du Paradis. Une fois le mystère accompli, la puissance divine était unie aux deux composantes de la nature humaine et communiquant par l'une et l'autre à la partie correspondante la vertu vivificatrice, par la chair au corps et par l'âme à l'âme — j'entends l'âme rationnelle et non animale —, alors la divinité, unie dès l'origine au corps et à l'âme et leur étant demeurée unie, ressuscite dans la résurrection de ce qui gisait, et c'est ce qu'on appelle la résurrection du Christ d'entre les morts » (224, 27-225-14. Voir aussi 224, 25-226, 6).

Dans la *Catéchèse*, enfin, Grégoire reprend et précise le thème: « Notre nature, ayant en effet été entraînée, même en lui, vers la dissolution de l'âme et du corps, il a réuni à nouveau les parties séparées comme une colle, je veux dire avec la puissance divine, en rajustant dans une union indestructible ce qui avait été séparé. Et c'est là la résurrection, le retour, après la dissolution, des éléments séparés à une union indivisible, pour que nous puissions revenir à la vie éternelle, une fois que se serait écoulée dans la décomposition le vice uni à notre nature . . . Ainsi Dieu a été

lui-même le point de rencontre (μεθόριον) de la mort et de la vie, en arrêtant en lui la décomposition de la nature produite par la mort et en devenant lui-même un principe de réunion pour les éléments séparés » (*Cat.*, 16; 52 B-D) [1].

On remarquera que ce texte reprend plusieurs éléments que nous avons rencontrés dans l'anthropologie de Grégoire. Le vice avait introduit son poison dans le vase de la nature humaine. Le potier le brise par la mort pour en vider les éléments étrangers et le reconstituer par la résurrection. C'est ceci qui s'accomplit dans le mystère de la passion du Christ. Par là le mouvement inauguré par la mort et transmis à toute la nature est arrêté. Nous remarquerons que pour Grégoire, de même que la maternité virginale arrête la communication de la sexualité (*Virg.*, XIV, 1, 8), la résurrection arrête celle de la mortalité. Ainsi l'incarnation du Christ à la fois le fait participer à la réalité de la nature humaine, mais en même temps restaure la nature humaine à son état primitif. Enfin, nous remarquerons le terme de « frontière » qui appartient à la philosophie religieuse de Grégoire.

Où est ici l'originalité de Grégoire? Le sermon *De triduo*, qui est de 382 [2], contient un passage important sur l'état du Christ dans la mort, qui rassemble plusieurs thèmes. Grégoire fait d'abord allusion aux divers lieux que le Nouveau Testament donne alors au Christ comme résidence: « Il conviendrait que les érudits (φιλομαθέστεροι) recherchent comment en un seul et même moment le Christ a pu se donner à ces trois choses, le cœur de la terre (*Mth* 12, 40), le Paradis (*Luc* 23, 43), les mains du Père (*Luc* 23, 46). Personne en effet ne dira ni que le Paradis est sous terre (ὑποχθόνια), ni que ce qui est sous terre est dans le Paradis, en sorte qu'il puisse être de la même manière dans les deux, ni que ce qui est sous terre puisse être appelé main du Père. Mais peut-être, après tout, cela ne mérite-t-il pas de recherche pour ceux qui raisonnent religieusement. En effet celui qui est partout par sa divine puissace est présent à tout et n'est absent de rien » (290, 18-291, 10).

Mais après avoir rappelé ces solutions et proposé la sienne, Grégoire en apporte une autre: « Pour moi je connais aussi une autre interprétation, dont j'ai eu connaissance (μαθών). Si vous voulez, je vous l'exposerai brièvement » (291, 11-12). Cette solution est

1. Sur μεθόριος, voir pp. 116-132.
2. J. Danielou, La chronologie des sermons de Saint Grégoire de Nysse, *Rev. Sc. Rel.*, 29 (1955) p. 361—382.

qu'au moment de la Passion du Christ, son corps s'est rendu dans la terre, son âme dans le Paradis, la divinité étant ainsi unie à l'un et à l'autre. A la résurrection la divinité a rassemblé ce qui était séparé. Quant aux mains du Père, il n'y a pas lieu de les distinguer du Paradis (294, 9-13). Cette conception est reprise ailleurs (*Ap.*, 152, 30-153, 27; *Epist.*, 3, 22). Le point essentiel ici est que la divinité reste unie au corps et à l'âme dans leur séparation. Et cette doctrine paraît un enseignement nouveau, que Grégoire vient d'apprendre.

Pour comprendre la position de Grégoire, il faut la situer par rapport aux discussions concernant les habitats des divers éléments constitutifs du Christ dans son état de mort. Une première conception nous le montre divisé en trois, le corps, l'âme et le pneuma, qui correspondent à la terre, au Paradis et au ciel. Nous lisons dans l'*Homélie pascale*, attribuée à Hippolyte: « O divine extension en tout et partout. O unique des uniques vraiment tout en tout. Que les cieux aient ton esprit (πνεῦμα), le Paradis ton âme—car il dit: Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis — et la terre ton corps. L'indivisible s'est divisé, afin que tout fût sauvé, afin que même le lieu d'en bas ne fût pas étranger au mystère du divin avènement. Son aspect, nous ne l'avons pas vu, mais sa voix nous l'avons entendue » (56).

Origène est revenu à plusieurs reprises sur ce thème et nous présente le même schéma. Le texte essentiel est celui de l'*Entretien avec Héraclide*. Origène affirme d'abord que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit — et que le Sauveur a voulu sauver les trois éléments de l'homme: c'est pourquoi il a assumé les trois. Il continue: « Ces trois éléments lors de la Passion ont été séparés. Comment ? Le corps dans le tombeau, l'âme aux enfers, l'esprit, il l'a déposé dans les mains du Père » (9; Scherer 138). Ces trois éléments la résurrection les rassemblera. Que l'âme soit aux enfers, Origène le fonde sur Ps. 15, 10: « Tu ne laisseras pas mon âme aux enfers ». On notera que Grégoire cite ce texte (*Ref.*, 178).

Mais le plus intéressant concerne « les mains du Père ». Origène écrit: « S'il est vrai qu'il a déposé son esprit entre les mains du Père, c'est comme un dépôt qu'il a donné son esprit. Le déposant fait un dépôt avec l'intention de le reprendre. Cela étant, pourquoi devait-il confier ce dépôt, son esprit, au Père. La question est au-dessus de moi, de ma compétence, de mon intelligence, car je ne suis pas assez sûr de moi pour affirmer que, de même que son corps

ne pouvait pas descendre aux enfers, de même son esprit ne pouvait pas descendre aux enfers et qu'à cause de cela il le confia, jusqu'à sa résurrection d'entre les morts, en dépôt au Père. Ce dépôt, quand le reprit-il ? Non pas au moment même de la résurrection, mais immédiatement après. Témoin le texte de l'Evangile. Notre-Seigneur étant ressuscité, Marie l'aborda et il lui dit : Ne me touche pas. Il voulait en effet que, quiconque le touchât, le touchât dans son intégrité, afin qu'il éprouvât l'influence bienfaisante de son corps dans son corps, de son esprit dans son esprit, de son âme dans son âme » (8; 138-140).

Les points intéressants à noter sont d'abord que le pneuma fait partie de la nature du Christ. C'est cette nature dont chaque élément rejoint ce qui lui est apparenté et que le Verbe rassemblera à sa résurrection [1]. On notera ensuite qu'il n'est pas question du Paradis, mais des enfers, où l'âme du Christ se rend. Ceci est différent du Pseudo-Hippolyte. Enfin en dernier lieu on notera les étapes que présente la résurrection. Le Sauveur rassemble d'abord son âme et son corps — et ensuite seulement, après l'apparition à Marie, récupère également son esprit. Ceci n'est pas sans rappeler un passage de Théodote sur l'esprit déposé, qui est repris et qui devient celui qui sauve (Clém. Alex., *Excerpt.* 61, 3. Voir 1, 2-3).

Origène est revenu ailleurs sur ces thèmes. Trois passages du *Commentaire sur Jean* peuvent surtout retenir notre attention. Le premier commente le « Noli me tangere », en ce sens que le Christ avait besoin d'une purification (καθάρσιον) du Père, avant d'être touché par Marie (VI, 55-57) [2]. Le second décrit la résurrection en trois étapes : « C'était la résurrection d'être le premier jour dans le Paradis de Dieu ; c'était la résurrection de se manifester, en disant : Ne me touche pas, je ne suis pas remonté vers le Père ; c'était l'achèvement de la résurrection, lorsqu'il va vers le Père » (X, 38). Il semblerait que les trois moments de la résurrection soient la sortie de l'âme des enfers et son entrée au Paradis, la résurrection du corps et la manifestation à Madeleine, la récupération du pneuma et la montée vers le Père.

Un dernier texte nous rapproche davantage encore de Grégoire de Nysse : « Ainsi le passage (*Joh* 13, 33) ne présente pas une petite difficulté (ζήτησις) à cause de cet autre : Le Fils de l'homme

1. Voir J. Crehan, The Dialektos of Origen and John, XX, 17, *Theol. Stud.* (1950) p. 368—370.
2. Voir aussi *Hom. Lev.*, IX, s.

passera trois jours et trois nuits dans le cœur de la terre. Comment en effet passera-t-il trois jours et trois nuits dans le coeur de la terre, lui qui, dès sa mort, devait être dans le Paradis de Dieu, selon la parole : Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. Certains ont été si troublés par la difficulté d'accorder ce passage, qu'ils ont été jusqu'à penser qu'avait été interpolé dans l'Evangile par des faussaires le : Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis [1]. Pour nous, nous disons que peut-être avant de se rendre à ce qui est appelé le cœur de la terre, il a restauré dans le Paradis de Dieu celui qui lui avait dit : Souviens-toi de moi quand tu seras dans ton royaume » (XXXII, 32; 479-480). On notera que le cœur de la terre désigne pour Origène les enfers, où va l'âme du Christ. Comme chez Grégoire, il est question de la difficulté (ζήτησις) que pose le double séjour assigné à l'âme du Christ après la mort, Paradis ou Enfers. La solution est un bref séjour au Paradis, les Enfers étant le lieu normal durant les trois jours et la véritable entrée au Paradis étant celle du premier jour de la résurrection.

Ceci est confirmé par le *Commentaire sur Mathieu* : « Si le Fils de l'homme a été trois jours dans le cœur de la terre et qu'après cela il est ressuscité hors de celle-ci, comment pourrions-nous dire que le fait de la résurrection a été un signe ou qu'il vient du ciel ? Et ceci d'autant plus qu'au temps même de la Passion il a été dans le Paradis de Dieu avec le larron objet de la bonté, après cela seulement, à mon avis, descendant aux enfers (ᾅδου) vers les morts, comme libre entre les morts » (XII, 3; C G S 73). Origène reprend ici et précise encore l'idée d'une première entrée au Paradis antérieur à la descente aux enfers et à la résurrection, la résurrection apparaissant ici comme un signe que le Christ donne de la glorification qui a été la sienne dès le moment de sa mort.

Aussi finalement la position d'Origène apparaît identique à celle de Théodote et d'Hippolyte. Lors de la mort du Christ, son humanité se répartit entre trois habitats : son pneuma dans les mains du Père, son âme au Paradis, son corps dans le tombeau. Du Paradis l'âme se rend aux enfers. On remarquera que l'un et l'autre sont des habitats des âmes. Ni le corps ni le pneuma ne pouvaient s'y rendre. Ainsi les diverses expressions bibliques peuvent s'accorder. On remarquera qu'il n'est pas question en tout cela de la personne divine du Verbe et que la question de savoir si elle reste unie aux éléments

1. Il s'agit vraisemblablement de Marcion d'après Epiphane, *Pan.* XLII, 11; CGS 153.

séparés de l'humanité ou si elle est séparée de l'un ou de l'autre n'est pas posée. Le plus important est la continuité de la tradition qui nous montre dans le Paradis le lieu de l'âme du Christ.

Au IVe siècle la controverse apollinariste obligea à élucider la question de l'état du Christ dans la mort. Il semble bien que l'opinion la plus courante ait été que, durant le triduum pascal, le corps du Christ ait été abandonné par la divinité. Apollinaire donnait une forme logique à cette vue: cette séparation constituait la mort du Christ, la divinité étant identifiée par lui avec l'esprit, le νοῦς. Ainsi, au moment de sa mort, le Verbe a abandonné le corps du Christ et, à la résurrection, il l'a ressaisi. La doctrine des Pères du milieu du IVe siècle pouvait paraître favoriser l'interprétation apollinariste. Pour eux la mort n'est pas la séparation du corps et de la divinité, mais du corps et de l'âme du Christ. Mais pour autant la question restait ouverte de savoir quelle était, dans son état de mort, la situation du corps du Christ par rapport à la divinité. Or la réponse des auteurs du IVe siècle ne fait pas de doute. Comme l'a bien montré Lebon, répondant à Jouassard [1], ils ont continué de maintenir que la divinité était séparée du corps du Christ dans son état de mort. Ce n'est pas cette séparation qui constitue la mort du Christ—et Apollinaire en cela a tort—, mais bien la séparation de l'âme et du corps du Christ. Mais dans l'état de séparation, la divinité reste unie à l'âme, mais non au corps, qui se trouve à la fois, et pour des raisons différentes, séparé de l'âme et de la divinité.

Telle est la position d'Epiphane. Commentant la parole du Christ sur la croix sur son abandon par le Père, il pense qu'elle est proférée par l'humanité du Christ, « quand elle voit la divinité sur le point, avec l'âme, de délaisser le saint corps » (*Pan.*, LXIX, 64, 2; GCS 213). Lebon a montré que c'est également ce que nous trouvons chez Athanase, chez Hilaire, chez Ambroise, par conséquent dans l'ensemble de la théologie du milieu du IVe siècle, aussi bien en Orient qu'en Occident. La divinité ne cesse à aucun moment d'être unie à l'âme du Christ. Elle descend avec elle dans l'Hadès, pour y opérer la victoire sur les puissances qui y tiennent les âmes captives. Mais elle abandonne le corps pendant ce temps et ne s'unit à nouveau à lui qu'à la résurrection.

1. J. Lebon, Une ancienne opinion sur la condition du Christ dans la mort, *RHE* 23 (1927) p. 5—42; G. Jouassard, L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV siècles, *Rech. Sc. Rel.* 5 (1925) p. 609—633. Voir aussi A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich, *ZKT* (1949) p. 36—53.

C'est contre cette position et dans son contexte qu'il faut situer la doctrine de Grégoire. Il est remarquable qu'elle apparaisse d'abord dans le sermon *De triduo*, de Pâques 382, dont nous avons parlé. Il y revient dans le traité *Contre Apollinaire*, qui est de 382-383. Il écrit: « La mort n'est rien autre que la séparation de l'âme et du corps; s'étant uni à l'un et à l'autre le Verbe ne se sépare ni de l'un ni de l'autre; mais s'étant distribué aux deux, par l'âme il introduit le larron au Paradis, par le corps il arrête la vertu de la mort. Et ainsi il rassemble par la résurrection ce qui était séparé, étant présent dans l'un et l'autre, lui qui a donné librement son corps au cœur de la terre, comme il est écrit, et qui dispose lui-même de son âme, disant au Père: Je remets mon âme entre tes mains, et au larron: Aujourd-hui tu seras avec moi au Paradis . . . La preuve de cela est la puissance (ἐνέργεια) qu'il exerce à la fois sur le corps par l'incorruptibilité et sur l'âme en accomplissant son entrée au Paradis » (153, 4-154, 4).

L'importance que Grégoire attache à cette doctrine apparaît au fait qu'il y revient durant cet hiver 382-383, où il est specialement préoccupé par l'apollinarisme [1]. A son retour de la mission en Arabie que le synode de Constantinople 382 lui avait donnée et où il avait été attaqué par les apollinaristes, il écrit à Eustathia, Ambrosia et Basilissa pour se justifier et il reprend le même argument (*Epist.* 3, 23; Pasquali 25-26).

Comment, dans cette nouvelle perspective, Grégoire donne-t-il alors une solution au problème posé au début et qui est la conciliation entre les trois affirmations de l'Ecriture, disant que le Christ, après sa mort, est allé à la fois au cœur de la terre, au Paradis et dans les mains du Père ? La solution qu'il apporte est nouvelle et elle rompt avec la tradition. Elle consiste en une démythologisation, qui élimine entiérement les conceptions cosmologiques sur les divers habitats et se situe dans une perspective résolument christologique, où il s'agit non plus de lieux, mais d'états du Christ.

Ceci apparaît sur deux points. D'une part toute la tradition antérieure entend le séjour au cœur de la terre de la descente de l'âme du Christ aux enfers et distingue ce séjour de celui du corps du Christ dans le tombeau. Or Grégoire élimine totalement la première considération. Il identifie le cœur de la terre et le sépulcre et il

1. Voir J. Lebourlier, A propos de l'état du Christ dans la mort, *RSPT* 26 (1962) 529-650; 27 (1963) 161-181. J'adopte la chronologie proposée par ces articles.

entend le séjour au cœur de la terre du corps du Christ. La descente au cœur de la terre signifie pour lui que la divinité reste unie au corps du Christ dans le tombeau, le gardant incorruptible. La victoire sur la mort n'est pas opérée par la présence de la divinité à l'âme du Christ descendue aux enfers, mais par la présence de la divinité au corps du Christ descendu dans la terre.

Ainsi est évacué par ailleurs le scandale de l'union du Verbe à un corps putréfié. En effet délaissé par l'âme, le corps ne l'est pas par la divinité [1]. Et celle-ci y opère, dès le temps du triduum pascal, une œuvre divine en le gardant de la corruption. Grégoire compare à cet égard la mort du Christ à sa naissance. De même que, dans la naissance, l'incarnation ne connaît pas la corruption de la concupiscence, de même, dans la mort, le corps ne connaît pas la corruption de la décomposition (*Epist.* 3, 18-22; Pasquali 24-26). Nous voyons apparaître ici cette conception de l'état déjà glorieux du corps du Christ dans l'état de mort qui restera un trait de la théologie et de l'iconographie byzantine.

Par ailleurs nous avons vu que la principale difficulté portait sur la distinction du Paradis et des mains du Père. Pour l'ensemble de la tradition, le Paradis est un lieu d'attente où les âmes des justes, libérées de l'Hadès, sont introduites, mais qui est distinct du « royaume des cieux » ou des « mains du Père ». C'est ainsi en particulier que, pour Origène, l'âme du Christ se rendait d'abord au Paradis, puis descendait aux enfers libérer les âmes captives, puis était réunie à son corps par la résurrection et enfin seulement, unie à son Pneuma, entrait dans le royaume, dans les « mains du Père ».

Or ici encore, Grégoire bouleverse la cosmologie traditionelle. Il écrit dans le *Contre Apollinaire*: « Il ne faut pas croire que cette demeure divine, quand elle est appelée Paradis, soit dans un autre lieu que dans la très large main du Père. Le Prophète ne dit-il pas, mettant dans la bouche du Seigneur ces paroles adressées à la Jérusalem d'En-Haut: J'ai dessiné tes murailles dans mes mains (*Is.*, 49,16) » (153, 20-24). Le sermon précise ce point: « Si tu cherches comment celui qui est dans ce Paradis s'est remis dans les mains du Père, Isaïe t'expliquera cette difficulté (ζητούμενον). Il fait dire en effet au Seigneur de la céleste Jérusalem, qui n'est pas autre que le Paradis: J'ai dessiné tes murailles dans mes mains. Si Jérusalem, qui est le Paradis, est décrite dans les mains du Père, il est clair que

1. Voir aussi *Ref.*, 387 (qui est de 383).

celui est dans le Paradis est dans les mains du Père » (294, 4-14).

Ainsi, pour Grégoire, toute distinction est supprimée entre le Paradis et les « mains du Père ». Ces expressions par ailleurs sont synonymes de Jérusalem céleste. Dans la *Vie de Moïse*, Grégoire met sur le même plan toutes les expressions qui désignent la vie bienheureuse « paradis de délices », « demeure auprès du Père », « sein d'Abraham », « Jérusalem d'en-haut », « royaume des cieux », « terre des vivants », etc ... (II, 247) [1]. Et toutes ces expressions désignent une seule réalité (II, 248). Ainsi tous les résidus de cosmologie sacrée issus de l'apocalyptique juive sont ici totalement supprimés. Il n'y a qu'un seul lieu de la béatitude. Et il est moins un lieu qu'un état.

Du même coup aussi est résolue la question de la situation de l'âme du Christ durant le triduum pascal. L'âme du Christ entre aussitôt dans la gloire du Père, puisqu'elle entre dans le Paradis, qui est identique aux mains du Père. De même que le Verbe, uni au corps, opérait son incorruption, le Verbe, uni à l'âme, opère son entrée dans la maison du Père. Il y a en ce sens ascension de l'âme du Christ dès sa mort, avant même sa résurrection. Et ceci était la pensée d'Origène. Par la résurrection le Verbe unira son corps gardé de la corruption à son âme rentrée au Paradis Pour Grégoire en effet la résurrection est essentiellement cette réunion de l'âme et du corps séparés. Et l'Ascension introduira le corps réuni à l'âme dans la maison du Père, où l'âme était déjà entrée dès le moment de la mort.

La conception de Grégoire présente donc des points de contact avec celle d'Origène. Mais elle s'en distingue par une double réduction. D'une part elle réduit la trichotomie anthropologique du corps, de l'âme et du pneuma à la dichotomie du corps et de l'âme. Et ceci est en particulier une réaction contre l'utilisation apollinariste de la trichotomie. Par ailleurs elle réduit parallèlement la trichotomie Cœur de la terre, Paradis, Mains du Père, à la dichotomie Terre, Paradis. Dans l'état de mort, le Verbe de Dieu reste ainsi uni au corps qu'il préserve de la corruption dans la terre, à l'âme qu'il introduit dans le Paradis. Telle est la conception que finalement Grégoire propose pour résoudre les ζητήματα posés par la diversité des habitats du Christ dans la mort.

Cette solution l'a-t-il inventée ? Lui-même nous dit le contraire.

1. Voir J. Daniélou, Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise, *Eranos Jahrbuch* 22 (1953) p. 433—472.

Μαθών, écrit-il. C'est un enseignement qu'il a reçu. Peut-on en déterminer l'origine? Le seul texte de cette époque qui présente une doctrine voisine est le *Contre Apollinaire*, qui se trouve dans les œuvres d'Athanase. Nous y lisons qu'au moment de la mort du Christ la divinité reste unie à l'âme et au corps séparés: en effet la force de la mort n'a pu s'emparer de l'âme du Verbe, ni la corruption de son corps (XXVI, 1117 C). L'ouvrage n'est pas d'Athanase. Raven voulait le rejeter au VIe siècle. Lebon a établi qu'il était d'un disciple immédiat d'Athanase [1]. Celui-ci est mort en 373. C'est le moment où les discussion autour d'Apollinaire commencent à battre leur plein. Si notre thèse est exacte, il se situerait donc entre 373 et 381. Et Grégoire l'aurait utilisé pour rédiger sa propre réfutation d'Apollinaire.

On remarquera toutefois que la position de Grégoire reste originale. En effet le trait commun entre lui et le Pseudo-Athanase est l'affirmation de l'union du Verbe et du corps du Christ dans la mort. Mais le Pseudo-Athanase donnait comme habitat à l'âme du Christ les enfers. Grégoire reste fidèle à la ligne origéniste qui affirme l'entrée immédiate de l'âme du Christ au Paradis. Sa pensée nous apparaît donc ici comme un origénisme réformé sous le triple aspect d'une réduction de la trichotomie psychologique à la dichotomie, de l'affirmation claire de l'union du Verbe au corps et à l'âme séparés et de l'élimination des résidus de cosmologie mythologique concernant la diversité des habitats.

Ainsi l'habitation de l'homme dans les bas-fonds du cosmos et son appartenance à la nature animale se trouvent, même dans une perspective platonicienne, avoir une justification. En effet les passions sont susceptibles d'un bon usage; la sexualité assure la réalisation du nombre des élus prévus par Dieu; la mort devient le moyen de la recréation. Mais il ne reste pas moins que cette condition reste misérable. Aussi bien elle ne représente pas la condition définitive de l'homme. Nous le verrons dans le dernier chapitre. Elle est seulement sa condition primitive. Les tuniques de peau ne sont pas l'expression d'une humanité déchue, mais d'une humanité commençante. C'est ici que reparaît l'importance

1. «Une ancienne opinion sur la condition du Christ dans la mort», *RHE* 23 (1927) p. 29—42. On notera un passage d'inspiration très voisine dans Didyme, *Exp. Psalm.* 15, 8; PG XXXIX, 133 A-C, qui est de la même époque et du même milieu.

du temps comme constitutif de l'être créé, non seulement individuellement, mais collectivement. La création a un commencement et une fin. Elle constitue une ἀκολουθία. Grégoire garde sur ce point la tradition asiate d'Irénée.

CHAPITRE IX

COMBLE

Nous avons, dans le chapitre précédent, repris la question de la place de l'homme dans l'univers, que nous avions abordée dans la première partie d'un point de vue optimiste, dans une perspective plus pessimiste. Nous avons vu néanmoins que même à ce niveau Grégoire justifiait la condition humaine, à condition que la cosmologie s'achevât en eschatologie. Ceci introduit la question du temps. Ici encore nous avons vu dans la première partie l'importance de la dimension temporelle de l'ἀκολουθία chez Grégoire. Par ailleurs l'étude de la τροπή nous a montré l'ambivalence du changement au niveau de la vie de l'esprit. C'est cette ambivalence que nous avons maintenant à examiner au niveau de l'histoire. Nous avons insisté sur cet aspect à propos de l'ἀκολουθία. L'histoire nous présente à la fois un aspect de décadence et un aspect de progrès. C'est l'affrontement de ces deux perspectives que nous devons examiner maintenant au plan eschatologique.

Le *Discours catéchétique* (λόγος κατηχητικός) est un exposé de l'ensemble de la foi chrétienne destiné à des intellectuels païens. Il s'oppose en ce sens au *De catechizandis rudibus* de Saint Augustin, qui lui est un peu postérieur. Grégoire y aborde les principales objections que les néoplatoniciens de son temps faisaient au christianisme. Ceci est l'écho de controverses effectives. Le *Discours* est de 385. C'est l'époque où Théodose poursuit la proscription du paganisme, mais sans pour autant négliger de ménager les païens. Thémistios est préfet de Constantinople en 385 [1]. Grégoire de Nysse est à cette époque le prédicateur de la cour impériale. Lui-même rapporte des discussions qu'il eut sur le destin avec un philosophe païen dans la capitale (XLV, 146 A) [2]. C'est donc à des objections concrètes que veut répondre son livre.

Or nous y lisons ceci ; « Passant de cette objection à une autre, ils (les païens) essaient encore d'attaquer notre doctrine. Si ce qui a eu

1. Voir Paul Petit, « Le Pro Templis de Libanios », *Byzantion*, 1951, p. 294.
2. Voir aussi Jean Daniélou. « Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle », *REG* 69 (1956), pp. 412—432.

lieu était bon et digne de Dieu, pourquoi avoir différé le bienfait ? Pourquoi, alors que le mal était encore à ses débuts, n'avoir pas coupé court à son développement ultérieur ? » (29; 73 D). L'objection n'était pas nouvelle. Nous la rencontrons déjà chez Celse: « Eh quoi ! Après tant de temps, Dieu a-t-il pensé à justifier l'homme ? Ne s'en souciait-il pas auparavant ? » (*Contr. Cels.*, IV, 7). A quoi Origène répond que Dieu ne s'est jamais désintéressé de l'humanité, puisqu'il lui envoyait des prophètes (*Contr. Cels.*, IV, 3). Il ajoute qu'il y a des enchaînements (ἀκολουθίαι) mystérieux dans l'économie concernant les hommes et que celle-ci présente des aspects divers (IV, 8).

Toutefois ceci reste une réponse de fait, mais ne constitue pas une justification du délai de l'Incarnation. Irénée avait apporté une réponse plus satisfaisante. Partant du principe que tout ce qui commence est d'abord rudimentaire, il avait montré que l'homme ne pouvait que progressivement devenir capable de la liberté des fils de Dieu et de la connaissance des mystères (*Adv. haer.*, IV, 38, 4). L'Ancien Testament apparaissait ainsi comme une éducation, une progressive accoutumance. Le Nouveau Testament correspondait à la maturité spirituelle. Son apparition antérieure eût été prématurée. Son délai était donc justifié.

Grégoire de Nysse n'ignore pas cette vue. Ainsi montre-t-il dans les maternités miraculeuses de l'Ancien Testament la manière dont Dieu « exerçait (γυμνάζει) l'assentiment à des choses difficiles à croire, pour préparer à adhérer aux miracles plus incroyables du Nouveau Testament » (*Nat,;* 1136 D). Et ailleurs, développant une idée que l'on retrouve chez Grégoire de Nazianze, il montre que, « comme, à cause de la faiblesse de leur esprit, les hommes n'étaient pas capables de porter aussitôt la totalité du mystère, les prophètes les ont d'abord fait passer du polythéisme au Dieu unique et à la connaissance du Père dans l'unique déité. Puis par l'Evangile, le Fils unique a été révélé à ceux qu'avait perfectionnés la Loi. Enfin l'Esprit-Saint a été donné » (XLVI, 697 A) [1].

Mais en fait cette réponse n'est pas celle qu'il donne dans le *Discours*. Et on en comprend la raison. Dans la doctrine d'Irénée, la perspective de l'histoire humaine est celle d'un progrès constant. Si les premiers hommes ont péché, c'est que leur fragilité ne leur

1. Voir aussi la présence du Verbe dans la nuée préparant la présence dans la chair (*Psalm*, II, 12; 126, 23-24).

permettait pas encore de faire le bien durablement. L'Ancien Testament sera donc le temps de leur progression vers ce bien. Au contraire, pour Grégoire, la vision est plus pessimiste. Le péché du premier homme entraîne toute une suite de conséquences (ἀκολουθίαι) néfastes [1]. Or, et c'est la réponse à notre problème, il faut que ces conséquences aient été jusqu'au bout, que le mal ait exprimé toutes ses virtualités, pour que le remède puisse être apporté.

Que cette vue soit importante pour Grégoire, nous le constatons au fait qu'elle revient à plusieurs reprises dans son œuvre. Nous suivrons l'ordre chronologique. Le premier texte se trouve dans le sermon *Sur le triduum pascal*, qui est de 382 [2]. Il s'agit des trois jours qui séparent la mort et la résurrection du Christ. « Pourquoi, dira-t-on, la grâce s'est-elle fait attendre ? » (283, 10). Grégoire réplique que ce temps est bien court, si l'on pense qu'il a suffi pour détruire le mal accumulé depuis les origines. « Il est impossible d'énumérer la foule de ceux à travers la succession (διαδοχαῖς) desquels le mal s'est propagé, en sorte que le néfaste héritage de la méchanceté, distribué entre chacun d'eux, soit augmenté par chacun et qu'ainsi le mal en proliférant (πολυγονοῦσα) se transmette aux générations successives, se répandant sans fin par son ampleur, jusqu'à ce qu'étant parvenu au comble (ἀκρότατον) du mal, il domina la totalité de la nature humaine. Le Prophète l'affirme: Tous sans exception ont dévié (*Ps.*, 13, 3); il n'y avait rien parmi les êtres qui ne fût instrument de péché » (283, 16-284, 1).

Nous voyons ici apparaître pour la première fois chez Grégoire la notion du « comble du mal ». Mais elle n'apparaît pas encore très élaborée. Il s'agit d'une accumulation quantitative, où les péchés de chaque génération, s'ajoutant au péché originel, rendent le poids du péché de plus en plus lourd. C'est bien l'image qu'évoque Grégoire, quand il dit ensuite: « Ainsi une telle masse (σώρεια) de mal s'accumula depuis la création du monde jusqu'à l'économie de la Passion du Seigneur » (284, 4-5). Il s'agit donc avant tout de la masse du péché qui écrase finalement l'humanité sous son poids et dont le Christ soulèvera l'énorme poids dans les trois jours du triduum pascal.

Grégoire revient sur le thème en 382 dans le *Contre Apollinaire*.

1. Voir pp. 31-32.
2. Voir Jean Daniélou, « La chronologie des Sermons de St. Grégoire de Nysse », *Rev. S.R.*, 29(1955), pp. 350—351. Je cite cet article sous le sigle « Chronologie ».

Décrivant l'Incarnation, il écrit: « Nous disons que le Dieu qui est par essence sans matière, sans forme, sans corps, par un dessein d'amour, à la fin de la consommation de l'univers, alors que le mal avait désormais atteint son comble (ἀκρότατον), se mêla à la nature humaine pour détruire le péché, comme un soleil pénétrant dans une grotte obscure et dissipant par la lumière de sa présence l'obscurité » (171, 12-17). Nous noterons ici le lien entre l'idée de la fin de l'Univers et celle du comble du mal. La coïncidence entre l'Incarnation et le comble du mal est constatée sans plus.

Mais un autre passage du même ouvrage précise la pensée: « Le Christ est la vie. C'est pourquoi à la fin de la vie humaine, alors que notre malice avait désormais atteint son comble (ἀκρότατον), en sorte que rien ne fût laissé sans remède de la malignité, il admit alors d'être mélangé à la bassesse de notre nature et, ayant assumé l'homme en lui et lui-même étant homme, il fit l'homme mêlé à lui ce que lui-même était » (221, 20-27). Ici apparaît une idée nouvelle, à peine ébauchée: si le Christ a attendu que le mal ait atteint son comble, c'est qu'il fallait que tout mal soit manifesté pour pouvoir être guéri. Ce n'est plus une coïncidence, mais une dépendance qui est établie entre le comble du mal et l'Incarnation.

C'est précisément ce que va reprendre, en le précisant, le texte dont nous sommes partis, celui du *Discours catéchétique*, qui est de 385. A la question du délai de l'Incarnation, Grégoire répond qu' il est dû à la sagesse de Dieu. Pour le montrer il prend l'exemple d'une humeur infectieuse: le médecin attend qu'elle forme un abcès extérieur pour la soigner: « Ainsi une fois que la maladie du péché se fut abattue sur la nature humaine, le médecin de l'univers attendit qu'aucune forme de perversité ne restât cachée dans notre nature » (29; 76 A). Ainsi la condition pour que le Verbe de Dieu appliquât le remède était que toutes les formes du mal soient manifestées.

Telle est bien la pensée de Grégoire. Il en donne des exemples: avec Caïn, seuls l'envie et l'homicide étaient apparus; il fallait que les gens du temps de Noë fissent éclater leur vice, qu'apparaissent les crimes de Sodome, l'impiété des Egyptiens, l'orgueil des Assyriens, la persécution des prophètes, le massacre des Innocents. Ainsi « la racine du mal poussait ses divers rejetons suivant les différentes inclinations de l'homme » (29; 75 B). Ce n'est plus l'accumulation quantitative des péchés qui apparaît ici, mais la manifestation progressive des diverses espèces de vices. On notera

que l'allusion à Noë et à Sodome se trouvait déjà dans le sermon *Sur le triduum pascal* (284, 17-285, 3).

C'est lorsque le mal a ainsi totalement exprimé, manifesté, extériorisé ses virtualités que le remède peut venir. Grégoire reprend alors les expressions que nous avons déjà rencontrées: « Lorsque le péché eût atteint sa pleine mesure et fût arrivé à son comble (ἀκρότατον) et qu'il n'y eût plus aucune forme de perversité qui n'eût été osée chez les hommes, afin que le traitement s'étendît à la totalité de la maladie, c'est là pourquoi ce n'est pas quand celle-ci est à son début, mais quand elle a atteint son terme que le remède est donné » (29;76 B). On notera l'image du remède déjà présente dans le texte du *Contre Apollinaire*.

Déja aussi dans un sermon *Sur Noël* en 382 [1] Grégoire donnait au thème sa plénitude, en développant tout ce qu'il avait dit à Pâques dans le *De triduo*. Le point de départ est le symbolisme même du solstice: « Tu vois la nuit, parvenue au comble (ἀκρότατον) de sa longueur, arrêtant sa progression, renverser son mouvement et diminuer. Ceci est le symbole de ce que la nuit perverse du péché, ayant grandi autant qu'il lui était possible et, par l'invention exhaustive des vices, ayant atteint le comble (ἀκρότατον) de la grandeur et de la perversité, aujourd'hui est interrompue dans sa progression dévorante et court désormais vers sa disparition et son anéantissement » (*Nat.*; 1129 C—D). Cette symbolique de Noël ajoute un nouvel élément. Surtout apparaît ici une nouvelle idée, celle d'une limite du mal qui, ayant atteint son terme, est obligé de rebrousser chemin.

Grégoire reprend alors le thème du délai et de son sens: « Quant au fait que le Seigneur ne soit pas apparu à l'origine, mais que ce soit à la fin des temps qu'il ait fait à la vie humaine la grâce de manifester sa divinité, peut-être aurait-on raison d'en voir la cause dans le fait que celui qui devait se mêler à la vie humaine pour détruire le vice a dû attendre que tout le péché semé par l'Ennemi ait poussé » (1129 D—1132 A). Vient maintenant l'image du médecin, qui laisse la maladie développer son cours, en ne secourant pas le malade, jusqu'à ce qu'elle ait atteint sa maturité (ἀκμή) et qu'il puisse alors l'extirper. « Ainsi le médecin des âmes a attendu que la maladie, qui dominait la nature humaine, soit intégralement manifestée, afin que rien n'en demeure sans remède en étant caché, le médecin ne soignant que ce qui est visible » (1132 A).

1. « Chronologie », pp. 365—366.

Le texte reprend enfin la généalogie des vices, telle qu'elle réapparaitra dans le *Discours*. Le Christ n'est pas intervenu au temps de Noë, car les vices de Sodome n'étaient pas apparus, ni au temps de Sodome, car les crimes de Pharaon n'avaient pas eu lieu. Et la liste se poursuit jusqu'au massacre des Innocents. « C'est pourquoi, quand toute la force du vice se fut manifestée à partir de sa racine perverse et eut grandi sous ses multiples formes, ayant pullulé (ὑλομανήσασα) dans les volontés des grands coupables de chaque génération, alors, comme dit l'Apôtre aux Athéniens, Dieu ne tenant pas compte du temps de l'ignorance (*Act.*, 17, 30), intervint à la fin des temps, quand il n'y avait plus aucun intelligent ni cherchant Dieu, quand tous se sont égarés et sont devenus inutiles (*Psalm.*, 13, 2), quand tout a été enfermé sous le péché (*Gal.*, 3, 22), quand l'obscurité du vice eut atteint le comble (ἀκρότατον) de sa mesure » (1132 B—C).

Il reste une dernière pièce à verser au dossier. Vers la même époque, Grégoire écrit à Eusèbe, qui est peut-être le païen de la conversion de qui il parlait dans le *Contra fatum* [1]. « Pourquoi, écrit-il, alors que la nuit atteint son comble (ἀκρότατον), lorsque la croissance de la nuit ne reçoit plus d'augmentation, est-ce alors que celui qui tient l'univers dans sa main se manifeste à nous dans la chair? Il est évident pour tous qu'il y a une analogie entre ténèbre et péché. Ainsi y a-t-il une explication de l'économie concernant nos âmes dans le temps où le mystère commence. Il fallait en effet que, le vice s'étant désormais répandu à l'infini, le jour qui nous éclaire par les vertus soit manifesté par celui qui établit dans nos âmes une telle lumière, en sorte que la vie lumineuse s'étende le plus loin possible, étant accrue par les apports du bien, et que la vie vicieuse soit rétrécie le plus étroitement possible par de progressifs prélèvements. L'augmentation des biens en effet égale la diminution du mal » (*Epist.*, 4, 4—7; Pasquali, 27—30).

L'ensemble des textes que nous avons rassemblés nous montre Grégoire élaborant progressivement une doctrine du délai de l'Incarnation en relation avec le comble du péché. Cette doctrine comprend des éléments divers: croissance du mal jusqu'à un comble, utilité de cette croissance pour la guérison, nécessité d'une limitation de cette croissance. Nous avons à nous demander quelle est l'origine

1. «Chronologie », p. 365.

de ces divers éléments et comment s'est élaborée cette doctrine? Elle correspond à une conception « pessimiste » de la période qui précède l'Incarnation dont nous discernons le filon dans la tradition antérieure, à côté de la conception optimiste, pédagogique, qui se juxtapose souvent à elle [1].

Ces sources sont d'abord scripturaires. Et Grégoire lui-même nous les indique. Le groupement de textes qu'il nous donne à la fin du sermon est tout à fait remarquable. Il rassemble en effet les textes mêmes qu'H.-I. Marrou a retrouvé comme constituant le point de départ de cette doctrine [2]. Le premier est celui des *Actes* (17,30) sur la patience de Dieu, qui introduit l'idée d'un délai providentiel. Mais quel est le contenu de ce délai? Grégoire renvoie ici au *Psaume*, 13, 2. Mais ce passage il l'emprunte à l'*Epître aux Romains* qui cite précisément ce verset. Et il en rapproche un texte de l'*Epître aux Romains*, 3, 9.

En fait Saint Paul n'a pas rattaché directement l'idée de délai à celle de l'expansion du péché. Mais ceci apparaît comme une explicitation de sa pensée. Dieu a donc permis que « l'humanité s'enfonce progressivement dans le péché » (Marrou, *loc. cit.*, p. 206). L'idée de « comble » est suggérée par l'expression « tout est enfermé sous le péché ». Quant à la raison de cette économie, elle est pour Saint Paul qu'il fallait que l'humanité éprouvât « l'impossibilité radicale où elle se trouvait d'accéder à la justification et par contraste l'impérieuse nécessité d'un salut promis directement par la miséricorde divine » (*loc. cit.*, p. 206).

Ainsi nous trouvons chez Saint Paul l'amorce d'une explication des raisons pour lesquelles Dieu n'a pas arrêté plus tôt la croissance du péché. Mais nous n'y trouvons pas encore explicité ceci comme une réponse au problème du délai de l'Incarnation. Ce problème en effet devait être posé par la philosophie grecque. C'est à lui que répondra proprement Grégoire dans le *Discours*. Or il est remarquable que nous trouvions ce problème posé dans les mêmes termes dès le Second Siècle et que nous y voyions proposée la même réponse. C'est en effet ce que nous montre l'*Epître à Diognète*. L'ouvrage est une réponse d'un chrétien à des objections posées par un païen. Or la dernière de ces objections est: « Pourquoi ce peuple nouveau — ce nouveau mode de vie — n'est-il venu à l'existence que de nos jours et pas plus tôt ? » (I, 1; Marrou, p. 53).

1. Voir H.-I. Marrou, *L'Epître à Diognète*, pp. 202—207.
2. Id., pp. 205—206.

Or à cette question l'auteur répond d'abord que « Dieu ne prenait pas plaisir au péché, mais que sa patience préparait le règne de la justice, en nous montrant que nous étions incapables d'accéder par nous-mêmes au royaume de Dieu » (IX, 1). Ceci, comme l'a bien vu Marrou, reprend l'argumentation de *Rom.*, 3. Mais l'*Epître à Diognète* introduit alors l'idée capitale pour nous du « comble de l'iniquité », en écrivant: « Lorsque notre injustice fût parvenue à son comble (πεπλήρωτο) et qu'il fût devenu pleinement manifeste que le salaire qu'on en pouvait attendre était le supplice et la mort, alors arriva le temps que Dieu avait marqué pour y manifester désormais sa bonté et sa puissance » (IX, 2). Ici nous trouvons pour la première fois le lien entre « le comble du péché » et « le temps de l'incarnation » qui est le sujet même de notre étude.

L'idée d'un « comble du péché » qui apparaît ici n'est pas entièrement neuve. Nous lisons chez le Pseudo-Barnabé: « Si le Fils de Dieu est venu dans la chair, c'est pour mettre le comble (ἀνακεφαλαιώσῃ) aux péchés de ceux qui ont poursuivi dans la mort ses prophètes » (V, 11. Voir aussi XIV, 5). Mais on notera que le contexte est très différent. Le thème est ici celui de *Mth.*, 23, 32, où, à propos de la persécution des prophètes, le Christ dit aux Juifs: « Comblez (πληρώσατε) la mesure de vos pères ». C'est la mise à mort du Christ qui est ici envisagée comme l'iniquité suprême, le comble du péché. Et par ailleurs c'est le Christ qui détermine ainsi la fin des temps. Le thème de l'*Epître à Diognète* est différent. Il s'agit de l'Incarnation; et c'est la plénitude du mal qui amène la venue du Christ.

Nous remarquerons l'expression ἀνακεφαλαιοῦν dont se sert l'*Epître* pour désigner « le comble » du péché. Cette expression se retrouve avec un sens analogue chez Saint Irénée, et dans une ligne qui nous rapproche de l'*Epître à Diognète*. Pour Irénée en effet, il y aura à la fin des temps une « récapitulation » (ἀνακεφαλαίωσις) du mal dans l'Antéchrist. Celui-ci résumera en lui la somme des péchés accomplis aux différents âges du monde (*Adv. haer.*, V, 28, 2). Irénée distingue trois périodes principales: les péchés d'avant le Déluge, les idolâtries païennes, la mort des prophètes par les Juifs (V, 29, 1). La raison de cette récapitulation est de faire que « tout le virus de l'apostasie rassemblé dans la Bête soit jeté dans la fournaise » (V, 29, 2).

Certains traits ici annoncent incontestablement Grégoire de Nysse: d'une part l'idée que les péchés vont en s'accumulant en

sorte qu'ils s'additionnent dans les derniers de leurs héritiers; ensuite la mention des différentes époques et spécialement des péchés d'avant Noë, de ceux des païens, de ceux des Juifs; en troisième lieu l'idée qu'il faut que les péchés soient tous exprimés pour être tous détruits. Toutefois on notera une différence fondamentale: c'est que ce comble du mal ne coïncide pas avec la venue du Christ, mais avec la Parousie. Sans doute Irénée, à cause de sa lutte contre les gnostiques, n'a-t-il pas voulu montrer l'opposition entre la période qui précède le Christ et qui serait sous le règne du mal et celle qui le suit et qui serait sous le règne du bien, mais au contraire marquer la continuité des deux périodes, en sorte que le terme du processus soit la fin du monde et non la venue du Christ.

Mais il semble qu'en faisant cela, Irénée adapte à une vue personnelle un schéma qui n'était pas fait pour elle. On remarquera en effet que les trois périodes que distingue Irénée et que l'on retrouvera chez Eusèbe, celle de la religion primitive, celle de l'idolâtrie païenne, celle du monothéisme juif, constituent les périodes qui *précèdent* le Christ. Et donc ce schéma semble avoir primitivement marqué la croissance de l'iniquité *avant* le Christ. Nous aurions donc là un schéma primitif, antérieur à Irénée, et qui est bien celui que nous retrouvons chez Grégoire de Nysse.

Ainsi trouvons-nous l'amorce dans la tradition chrétienne antique de la coïncidence du comble du mal et de la venue du Christ. Mais il reste que les explications de cette coïncidence, que nous avons rencontrées jusqu'à présent ne sont pas celles que donne Grégoire. Il s'agissait jusqu'ici ou de convaincre l'humanité de son impuissance (*Rom.*), ou de la convaincre que le péché était source de mort (*Diog.*). Plus proche est déjà l'idée irénéenne de l'accumulation de la totalité du mal nécessaire à ce qu'il soit détruit en sa totalité. C'est là en particulier ce qu'on trouvait dans le plus ancien texte de Grégoire, celui du *Triduum pascal*, où il parlait de l'amoncellement (σώρεια) des péchés. Mais le thème, emprunté à la médecine, de la nécessité de la manifestation de la maladie comme condition de sa guérison n'apparaissait pas.

Or l'origine de ce thème peut être sûrement assignée: c'est Origène. Celui-ci écrit en des termes qui annoncent le sermon *Sur Noël*: « De même que les médecins, alors qu'ils pourraient fermer plus tôt une cicatrice, renoncent à rendre la santé aussitôt, en pensant qu'il vaut mieux laisser les mauvaises humeurs s'écouler que de refermer trop tôt le foyer d'infection, ce qui ferait que les humeurs se répandraient dans le corps et mettraient la vie en danger, ainsi Dieu permet dans son immense patience que des maux apparents surviennent et que les passions et les vices, qui étaient cachés à l'intérieur, viennent à la lumière, afin que par là puissent être guéris ceux qui, par beaucoup de négligence, ont laissé croître en eux la racine du péché" (*Princ.*, III, 1, 13. Voir *Orat.*, XXVIII, 13).

Ici nous sommes très près de Grégoire. Si Dieu tolère le péché, c'est parce qu'il faut qu'il se manifeste pour pouvoir être guéri. Mais on remarquera qu'Origène se place sur le terrain individuel. Il faut que les péchés, qui ont leur racine dans le coeur d'un homme, s'expriment à la fin pour que celui-ci s'en lasse et se convertisse— et aussi pour qu'il prenne conscience de sa misère et du besoin qu'il a de la grâce (*Princ.*, III, 1, 12). Grégoire connaît aussi cette explication de la conversion individuelle (*Mort.* 55, 12-16). Mais son originalité est de transposer au plan de l'histoire collective l'image de la maturation de l'abcès, condition de sa guérison.

C'est qu'en effet chez Origène la chute se situe dans un monde antérieur à celui de l'existence historique. Celle-ci dès le début apparaît comme une période de relèvement. Origène rejoint donc ici la perspective optimiste de l'Ancien Testament. Celui-ci apparaît comme une préparation et une préfiguration de la Nouvelle Allance. C'est seulement au plan individuel que l'idée de la croissance et du comble du péché est conservée, pour expliquer que Dieu puisse permettre à un homme de persister dans le péché et que cette permission puisse avoir une signification pédagogique. Grégoire transpose cette vue au plan collectif.

Un autre aspect, secondaire, mais notable, de la pensée de Grégoire apparaît anticipé chez Athanase. Celui-ci souligne la croissance de l'iniquité avant le Christ. Mais cette vue en elle-même ne suffirait pas à marquer une dépendance. Elle se trouve chez Eusèbe (*Dem. Ev.*, IV, 10). Mais Athanase souligne le fait que des maux nouveaux sont inventés sans cesse: « Dans leurs fautes les hommes ne s'arrêtaient pas aux limites fixées, mais avançant peu à peu ils allaient au-delà de toute mesure. Au commencement ils avaient inventé le mal. Ensuite ils se détournèrent vers l'injustice et dépassèrent toute iniquité. Sans s'en tenir à un seul mal, ils en inventèrent toujours de nouveaux pour les ajouter aux autres » (*Inc.*, 5). Nous trouvons ici pour la première fois l'idée de cette expression progressive de toutes les virtualités du péché.

Ainsi voyons-nous les éléments divers dont Grégoire a composé sa

synthèse. Le point de départ se situe dans la tradition apologétique de l'*Epître à Diognète* à laquelle appartient le *Discours*; des éléments théologiques sont empruntés à Irénée, à Origène, à Athanase;
Il reste avec cela un autre problème qui n'est pas moins caractéris-
tique, qui n'apparaît pas dans le sermon *Sur Noël* et la *Lettre*
et selon lequel la notion du « comble du mal » trouve sa justification métaphysique dans le fait de la nécessaire finitude du mal, qu fait qu'il y a un point extrême (ἀκρότατον) où il atteint sa limite et où il doit rebrousser chemin. C'est à ce contexte d'idée que se rattache également le mot ἀκρότατον.

Mais ici nous sommes en présence d'un aspect très different de la pensée de Grégoire qui se trouve à plusieurs plans. Ainsi au niveau individuel, l'expérience du péché atteint-elle toujours pour lui une limite qui provoque la conversion. « En effet le désir de ce qui est étranger à notre nature ne persiste pas indéfiniment » (*Mort.*; 57, 2-3). Le péché aboutit nécessairement à la satiété (κόρος). C'est pourquoi Dieu, voyant que l'homme voulait pécher, lui a permis d'en faire l'expérience, sachant qu'en ayant éprouvé l'amertume il reviendrait librement à lui (*Op.*, 21; 201 C) [1].

De même est-ce en vertu de ce principe que Grégoire pose la nécessité de la disparition ultime du mal et de la mort: « Le mal n'a pas toujours existé et n'existera pas éternellement. En effet ce qui n'a pas toujours existé n'existera pas toujours » (*Psalm.* II, 8; 101, 4) [2]. Particulièrement intéressant pour nous est un passage du traité *Sur la Création de l'homme* concernant le premier de ces aspects. Cet ouvrage est l'un des plus anciens de Grégoire. Il est de 379. Or nous y trouvons précisément développé le thème de l'ἀκρότατον. Et de plus nous y trouvons aussi des indications sur les origines de l'expression.

Grégoire écrit: « Lorsque notre nature tend vers son contraire (= le mal), une fois qu'elle a parcouru la course du mal et qu'elle a atteint le comble (ἀκρότατον) de la mesure du mal, alors, comme le mouvement perpétuel de son impulsion (ὁρμή) ne trouve dans sa nature aucun principe d'arrêt, après qu'elle a parcouru l'espacement (διάστημα) du vice, nécessairement elle tourne son mouvement vers
le bien. En effet le vice ne pouvant progresser à l'infini (ἀόριστον),
mais étant nécessairement contenu dans des bornes, il suit que

1. Voir Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 2e éd., pp.
59—60.
2. Sur ce principe voir Oirigène, *Com. Joh.*, II, 13; GCS, 68, 25—26.

le passage au bien succède à la limite du mal. Ainsi le mouvement perpétuel de notre nature reprend à nouveau finalement sa marche vers le bien, étant instruite par le souvenir de ses mésaventures passées à ne pas se laisser prendre aux mêmes choses. Ainsi notre course reprendra vers le bien, puisque le mal est circonscrit dans les limites nécessaires » (21; 201 B—C).

On remarquera que, dans cet exposé de la nécessaire finitude du mal, Grégoire se réfère ici d'abord à l'expérience du péché, mais c'est pour en dégager une loi générale. Il illustre alors le principe par une analogie empruntée à l'astronomie. Il observe que, « le monde étant rempli de lumière », l'obscurité n'est constituée que par « l'interposition du corps de la terre ». La terre étant ronde, l'obscurité constitue un cône dans la zone opposée au soleil. Si quelqu'un avait le pouvoir de franchir l'espace dans lequel s'étend l'ombre, il serait entièrement dans la lumière (*Op.* 21; 201 D) [1].

Grégoire applique cette image à la question qui nous occupe: « De la même façon, lorsqu'ayant franchi la limite du vice, nous serons parvenus à l'extrémité (ἄκρον) de l'ombre du péché, à nouveau nous vivrons dans la lumière, car la nature du bien déborde infiniment l'étendue du vice » (*Op.* 21; 204 A). Ici, comme la suite le montre, l'image a une signification clairement eschatologique. Le domaine du mal et du péché est une zone d'ombre limitée que traverse l'homme, mais il doit en toucher la limite et déboucher un jour dans le monde infini de la lumière. La sphère du mal et de péché, temporellement et spatialement, est aussi peu de chose que la zone d'ombre créée par la terre dans l'immense lumière des espaces sidéraux.

L'intérêt de cette image est qu'elle nous met sur le chemin du
contexte auquel se rattache la notion d'ἀκρότατον. Elle est d'origine
cosmologique.Et en effet c'est dans ce contexte que nous la retrou-
vons ailleurs chez Grégoire. Elle apparaît à plusieurs reprises dans
les exposés cosmologiques du traité *Sur l'Hexaméron*, qui est de 379.
Ainsi, parlant du firmament qui constitue pour lui la frontière
du monde sensible et du monde intelligible, Grégoire écrit: « L'ex-
trême (ἀκρότατον) limite du monde sensible, ce au-delà (ἐπέκεινα) de

1. Cette considération revient chez Grégoire à propos d'un autre problème,
celui du séjour des âmes après la mort (XLVI, 69 A—B. Voir Cumont,
Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Romains, p. 62). Elle est appli-
quée à la vie spirituelle dans *Cant.*, 10; 311, 11-15. Sur l'origine de l'image
voir K. Gronau, *Poseidonios und die judisch-christliche Genesisexegese*,
264-265.

quoi il n'y a rien qui ressemble à ce que nous saisissons dans le monde phénoménal, nous disons que c'est cela que l'Ecriture désigne du nom de firmament» (*Hex.*; 84 D).

De même dans le même traité, Grégoire appelle-t-il l'extrémité (τὸ ἀκρότατον) de la création la zone où se meuvent les étoiles (117 D) Ailleurs il montre que le troisième ciel où a été enlevé Saint Paul correspond à cette extrémité (ἀκρότατον) du monde sensible (121A). Plus loin l'expression reparaît: « Cette extrémité (ἀκρότατον) du monde sensible, qui est la frontière (μεθόριος) du monde intelligible, est appelée firmament et ciel » (121 C) [1]. Si nous remarquons que ce traité est antérieur à tous ceux que nous avons cités, il apparaît bien que l'emploi par Grégoire de l'expression ἀκρότατον est à chercher dans ces conceptions cosmologiques.

Ainsi nous apparaît le sens du mot. Il désigne d'abord chez Grégoire l'extrême limite du monde sensible. Ceci vaut de sa dimension spatiale. Mais nous pouvons observer que c'est vrai aussi de sa dimension temporelle. En ce sens, pour Grégoire, ἀκρότατον est associé à ἔσχατον pour désigner la limite extrême du temps (*Op.*, 22; 208A). Le mot se rattache donc à la notion d'une sphère d'existence limitée. Cette sphère d'existence est essentiellement le monde de l'espace et du temps, qui constitue ce que Grégoire appelle l'*αἰών*, à l'intérieur duquel l'homme est enfermé par sa nature [2]. Le monde intelligible est le monde de l'infini divin qui est au-delà et auquel seul Dieu peut introduire l'homme. Or Grégoire transpose cette conception à la sphère du mal. Celle-ci apparaît comme un αἰών, comme une sphère d'existence temporellement et spatialement limitée au sein de l'infini du bien. On remarquera d'ailleurs que les deux domaines ne sont pas sans relation. L'essence du mal est d' enfermer l'homme qui appartient au monde intelligible dans la finitude du monde sensible.

Ceci va nous amener à une considération qui nous montrera l'importance capitale de la notion d'ἀκρότατον dans la pensée de Grégoire. Nous avons vu que, dans le sermon *Sur Noël* et la *Lettre*, la conception de la fin des ténèbres et du début de la lumière était en relation avec le cycle de l'année. Nous pourrions nous demander alors si la notion de fin du mal ne se rattachait pas à une conception

1. Voir aussi XLIV, 80 C; *Eun.*, III, 3, 6; 109, 13

2. *Eccl.*, 7; 411, 14—412, 14; *Eun.*, I, 359—364. Voir H. Urs von Balthasar, *Présence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, pp. 1—10.

cyclique du temps. Il semble bien qu'Origène n'a pas échappé complètement à cette vue. En effet chez lui la notion de satiété (κόρος) vaut également du bien et du mal. Appliquée à la philosophie de l'histoire, cette conception correspond à la doctrine stoïcienne de la Grande Année. A partir de l'Age d'Or, l'humanité est entraînée dans une décadence progressive jusqu'à ce qu'ayant atteint la limite du mal, l'univers s'embrase pour recommencer à nouveau.

Il est clair qu'au premier abord, la doctrine de la croissance du mal et de son terme chez Grégoire pourrait paraître apparentée à cette conception. Et il est possible qu'elle lui emprunte des éléments. Mais en fait elle lui est totalement opposée. En effet le thème central de Grégoire est l'opposition de la finitude du mal et de l'infinitude du bien [1]. Seul le mal présente un danger de satiété, parce qu'il est limité. Mais la loi du bien est au contraire le progrès infini. Le chapitre du traité *Sur la Création de l'homme* dit en effet: « Si c'est vers le bien que le mouvement perpétuel entraîne un être, jamais à cause de l'infini de son objet, ce mouvement ne cessera de l'emporter en avant, car jamais il n'atteindra la limite de celui qu'il cherche et dont la saisie lui permettrait un arrêt » (21; 201 B). Ceci est l'autre aspect de la philosophie de Grégoire, le progrès infini du bien en face de la nécessaire finitude du mal. Nous en avons traité ailleurs [2].

Or c'est ici qu'apparaît l'importance du mot ἀκρότατον. Il introduit en effet la doctrine de la croissance du mal dans la conception générale que Grégoire se fait du mal comme constituant une sphère d'être limitée, par opposition à l'illimitation du bien. La doctrine du comble du mal est dès lors soustraite à toute perspective cyclique pour devenir la dimension temporelle de la doctrine du mal comme sphère d'existence limitée de toute manière. Mal et bien ne s'opposent pas comme deux moments d'un rythme fini, mais comme l'incompatibilité de la finitude et de l'infinitude. Ils ne sont pas contraires, mais contradictoires.

Ce problème ne concerne donc pas la doctrine grégorienne de la coïncidence de l'Incarnation et du comble du mal [3]. Reste toutefois

1. Voir E. v. Ivanka, *Hellenistisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, pp. 50—51.

2. La colombe et la ténèbre, *Eranos Jahrbuch*, XXIII, 1955, pp. 400—408.

3. Voir les précisions apportées par Mariette Canévet, « Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse » *RSR* 56, (1968), pp. 87—96.

une dernière question. L'affirmation que le mal a épuisé ses possibilités et qu'avec la venue du Christ commence un mouvement inverse se heurte à une objection fondamentale et toujours valable. Est-il vrai que l'avènement du Christ mette fin à la croissance du mal ? L'expérience ne montre-t-elle pas que la puissance de celui-ci continue de s'exercer ? Après l'objection portant sur le délai de la venue du Christ, nous rencontrons celle qui porte sur son efficacité. Nous avons dit tout à l'heure que l'avènement du Christ marquait la fin de la croissance du mal et le commencement de la croissance du bien. Comment expliquer alors la persistance du mal ?

Grégoire aborde ce problème immédiatement après le précédent dans le *Discours* et le sermon *Sur Noël*. Il écrit dans le premier: « Si l'on s'imagine réfuter notre doctrine en faisant valoir que, même après l'application du traitement, la vie humaine est encore gâtée par les fautes, qu'on se laisse guider vers la vérité par un exemple familier. Quand le serpent a reçu sur la tête un coup mortel, les replis qui viennent à la suite ne sont pas encore abattus avec la tête, mais elle est déjà morte que la queue reste animée du principe vital qui lui est propre et conserve le mouvement et la vie. Il en est de même pour le vice: on peut le voir, frappé du coup mortel, troubler encore de ses débris la vie humaine » (30,1; 76 C).

L'image est frappante. Avec la résurrection du Christ le mal est vaincu dans sa substance. La victoire est désormais acquise et ne fait plus question. Cependant il y a un intervalle entre cette victoire et son retentissement définitif. Durant cet espace, qui est précisément le temps de l'Eglise, le mal garde encore une puissance apparente. Mais cette puissance est illusoire. Et elle n'est qu'une survivance. Les maux présents sont les dernières convulsions du principe mauvais qui est déjà en fait anéanti. A l'inverse de la période qui précède le Christ et où sa domination était entière et les forces du bien impuissantes, c'est lui qui est désormais sans force et la puissance du bien qui étend progressivement son domaine.

Grégoire développait ce point plus longuement dans le sermon *Sur Noël*: « Que personne, considérant ce que la vie actuelle nous présente, ne pense que nos paroles sont mensongères, quand nous disons que dans les derniers temps la lumière du Seigneur éclaire la vie. En effet, dira peut-être notre contradicteur, celui qui a laissé au vice le temps de se manifester, afin que sa croissance permette de l'arracher radicalement (προθέλυμνος), aurait dû l'abolir complètement, en sorte qu'aucun résidu n'en subsiste dans la vie.

Or en fait meurtres, vols, adultères, crimes de toute espèce continuent de se perpétrer » (XLVI, 1132 D—1133 A).

Telle est l'objection. Grégoire y répond par la même image: « Que celui qui considère cela résolve l'objection par un exemple bien connu. De même que, quand on tue un serpent, on remarque que les replis qui continuent la tête ne meurent pas aussitôt avec celle-ci, mais que, celle-ci morte, le reste continue de vivre par sa propre force et n'est pas privé de l'énergie vitale, ainsi en est-il de la destruction du mal: lorsque le monstre a grossi en s'accroissant à travers les générations successives des hommes, celui qui a écrasé sa tête, c'est-à-dire la puissance qui suscite les maux et qui a en elle de multiples têtes, ne tient aucun compte des replis qui lui font suite, permettant que le mouvement qui survit dans la bête morte soit laissé à ceux qui viennent après lui pour qu'ils soient exercés » (XLVI, 1133 A).

L'image est la même que dans le *Discours*. Mais un élément de grand intérêt se trouvait ajouté. Le fait qu'une certaine puissance soit laissée au mal après la résurrection du Christ ne tient pas, comme le disait le contradicteur, à un manque de puissance de celle-ci. La Résurrection a une efficacité souveraine pour détruire tout mal. Il s'agit donc encore d'une οἰκονομία. Et cette sage économie consiste en ce que cette survivance d'une force mauvaise affaiblie est une occasion pour ceux qui viendront après le Christ d'avoir à affronter le mal, en sorte qu'ils participent à leur salut, mais un mal affaibli, en sorte que cette épreuve soit proportionée à leur force. Et ceci se rattache à l'idée fondamentale chez Grégoire de la coopération de la liberté de l'homme à l'œuvre du salut.

C'est seulement à la Parousie que la destruction totale du mal sera achevée comme le montre ensuite Grégoire: « Qu'est cette tête écrasée ? Celle qui avait introduit la mort par son conseil perfide, celle qui avait insinué le poison mortel dans l'homme par sa morsure. Or celui qui a détruit la puissance de la mort (*Hebr.*, 2, 14), a écrasé en même temps, comme dit le Prophète, l'énergie qui était dans la tête du serpent (*Ps.*, 74, 14). Les anneaux qui restent du monstre, disséminés dans la vie humaine, continuent par leur remous de faire sentir l'âpreté de leurs écailles à la vie, tant que celle-ci reste soumise aux mouvemtnts de la concupiscence. Leur énergie est morte, la tête étant anéantie. Mais lorsque viendra le temps et que ce qui est mouvement s'arrêtera, à la consommation des choses que nous attendons, alors la queue et l'extrémité (ἔσχατον)

de l'Ennemi, c'est-à-dire la Mort, seront réduites à l'impuissance (I *Cor.*, 15, 26—27). Et ainsi aura lieu la totale destruction du péché, tous étant rappelés à la vie par la résurrection, les justes étant aussitôt transférés dans l'héritage d'En-Haut, ceux qui sont engagés dans le péché étant livrés au feu de la Géhenne » (XLVI, 1133 B—C).

Ce texte remarquable décrit admirablement l'achèvement de la victoire du Christ sur le mal et ses étapes. Le Christ en a détruit la racine, en a supprimé la puissance. Mais cette victoire n'est manifestée que progressivement. Elle retentit d'abord sur l'âme. Le péché garde une apparence de puissance, pour que la victoire du Christ soit librement assumée. Mais pour ceux qui sont dans le Christ le péché est vaincu. Mais la victoire sur la mort du corps ne se réalisera qu'eschatologiquement. La mort est ainsi la queue du serpent, ce qui subsistera jusqu'à la fin (ἔσχατον) et sera détruit en dernier. Ainsi apparaissent les étapes du retentissement de la victoire du Christ sur le serpent.

On remarquera que Grégoire suit ici la *Première aux Corinthiens*. Or ceci est un trait intéressant pour la datation du sermon. En effet ce texte de I *Cor.*, 15, 26—27 a particulièrement intéressé Grégoire à la fin de sa vie. Jaeger a montré comment Saint Paul devient alors son auteur favori [1]. Il a consacré à ce texte un traité important (XLIV, 1304—1325). Ce traité est celui où il expose sa théologie de la croissance de la grâce du Christ dans l'humanité à partir de l'Incarnation. Ce thème, capital dans la théologie de l'histoire de Grégoire, mériterait une étude que nous ne pouvons faire ici. Il est fondé sur la notion du Christ comme prémices (ἀπαρχή), qui accomplit d'abord en lui ce qui ensuite se communique progressivement à la masse. Nous ne pouvons le développer ici. Mais nous citerons un passage, qui résume d'ailleurs la doctrine, et qui par ailleurs ajoute un trait essentiel à la doctrine du comble du mal.

Grégoire écrit : « Après l'homme qui est dans le Christ, qui a été les prémices (ἀπαρχή) de notre nature, ayant reçu en lui la divinité, lui qui a été les prémices de ceux qui sont endormis (I *Cor.*, 15, 20) et le premier-né (πρωτότοκος) d'entre les morts (*Col.*, 1, 18), ayant dissous les liens de la mort (*Act.*, 2, 24), après cet homme donc qui est totalement séparé du péché, qui a anéanti en lui la puissance

1. *Two rediscovered Works of ancient christian Literature*, pp. 115—123.

de la mort (*Hébr.*, 2, 14) et qui a défait entièrement son principat, sa domination et sa puissance, s'il se trouve quelque Paul, qui aura imité autant qu'il est possible le Christ dans son éloignement du péché, celui-ci marchera à la suite des prémices au temps de la Parousie ; et il en est de même, s'il se trouve par exemple un Timothée, pour imiter autant que possible le Maître, ou n'importe quel autre, et ainsi à la suite, autant qu'il s'en trouve qui, du fait que leur défaut de vertu est minime, marchent à la suite de ceux qui ne cessent de les précéder, jusqu'à ce que la série (ἀκολουθία) de ceux qui suivent parvienne jusqu'à ceux en qui la part du bien est inférieure au débordement du mal, la chaîne (ἀκολουθία) qui va à partir des moins mauvais à ceux qui sont éminents dans le mal opérant toujours proportionnellement l'ordre de ceux qui reviennent vers le bien et cela jusqu'à ce que la progression du bien parvienne jusqu'à l'extrême (ἀκρότατον) limite du mal, abolissant la perversité » (XLIV, 1313 C—1316 A) [1].

Ce texte est comme un carrefour de plusieurs notions capitales chez Grégoire, ἀκολουθία, ἀπαρχή, ἀκρότατον. Mais surtout il ajoute à notre étude un aspect capital en envisageant la croissance de la grâce sous la forme d'une élimination progressive du mal. Celui-ci s'était développé progressivement jusqu'au comble (ἀκρότατον) avant le Christ. Le Christ en a détruit le principe. Désormais ce n'est plus la δύναμις mauvaise qui prolifère dans l'humanité comme une racine vénéneuse. C'est au contraire la δύναμις bonne, l'énergie de la grâce, dont le Christ est la racine.

Mais cette élimination du mal suit la même progression qui avait été celle de croissance du mal. Si le Christ a détruit celui-ci dans son principe, la vertu de sa résurrection procède de proche en proche à partir des formes les plus bénignes du mal jusqu'aux plus coupables. Et c'est ainsi que de proche en proche elle finira par atteindre et détruire ce « comble » du mal qui avait été le terme de la progression de celui-ci. Il faut en effet que ce qui est acquis en substance retentisse dans l'humanité entière. A la fin seulement donc le mal sera entièrement éliminé.

Les vues que nous avons développées dans cette dernière partie ne sont pas sans précédent. Le problème de la survivance de la puissance du démon après la victoire du Christ est posé par Origène : « S'il est vrai que le diable et son armée sont détruits, comment le

1. Voir pp. 30-37.

voyons-nous encore avoir tant de force contre les serviteurs de Dieu » (*Hom. Jos.*, VIII, 4). Et Origène explique que ce pouvoir n'est détruit que pour ceux qui sont dans le Christ. Athanase par ailleurs développera dans le *De Incarnatione* (27) et dans la *Vie d'Antoine* l'idée que la puissance du démon est détruite en substance et que les chrétiens n'ont plus à la redouter, bien que le démon s'efforce de les effrayer pour les détourner du bien. Mais il reste qu'ici nous sommes chez Grégoire en présence d'une réflexion originale sur le contenu du temps de l'Eglise, qui constitue une élaboration théologique à partir des données pauliniennes.

CHAPITRE X

APOCATASTASE

Nous avons dit au début de ce livre que la raison d'être de la création de l'homme était de rendre la connaissance de Dieu présente dans le κόσμος, comme elle l'est dans l'hypercosmos. Ce dessein de Dieu s'est heurté au péché, qui est ignorance de Dieu. Ceci a entraîné une économie seconde par laquelle la condition mortelle, revêtue par l'homme, a servi à Dieu d'instrument pour mettre fin au mal. Il est possible désormais à Dieu de réaliser son dessein. C'est ce qui a lieu par la résurrection. Celle-ci est bien, comme le dit Grégoire, la restauration de ce qui a existé originellement : « La résurrection n'est rien d'autre que la restauration (ἀποκατάστασις) de l'état primitif (ἀρχαῖον) » (*Eccl.*, 1; 296, 16-18), au sens où elle est l'accomplissement du dessein originel de Dieu. Le dessein reste bien la présence de la connaissance de Dieu dans le cosmos. Or c'est par son corps, constitué des στοιχεῖα, que l'homme appartient au cosmos. La résurrection du corps est donc l'expression même de la réalisation du dessein de Dieu.

La résurrection des corps est un des articles essentiels de la révélation chrétienne. Elle fait partie du programme de la catéchèse, tel que les symboles nous le font connaître. Elle en constituait une section spéciale juste avant le baptême [1]. C'est par ailleurs un des dogmes qui rencontrèrent le plus de difficultés. On sait l'accueil fait à Paul par les philosophes d'Athènes, quand il aborda ce sujet. Ainsi ne faut-il pas s'étonner de le voir aussi souvent traité depuis les origines. Déjà Saint Paul y consacre une section importante dans la *Première aux Corinthiens* (15, 1-53). Saint Irénée en parle longuement dans le livre V de l'*Adversus haereses* et Tertullien dans le *De resurrectione carnis* contre les gnostiques. Toutefois ces auteurs se contentent d'affirmer le dogme. Ils constituent un dossier biblique pour le fonder. Ils cherchent à en donner des justifications.

Ceci change avec Origène. Dans sa tentative de systématisation

1. Hippolyte, *Trad. Ap.*, 23; Botte, 56; Ethérie, *Journal de voyage*, 46.

théologique, celui-ci ne pourra pas laisser de côté la résurrection des corps. On sait que les créatures spirituelles pour lui ont été d'abord de purs esprits. Par suite du péché elles ont revêtu des corps de natures diverses en raison de leur chute. Le retour à Dieu consiste à dépouiller ces corps pour revêtir des corps de nature supérieure, jusqu'au retour à la totale incorporéité [1]. Ces idées d'Origène ont rencontré un contradicteur de marque en Méthode d'Olympe. Celui-ci a consacré un ouvrage, le *De resurrectione*, à réfuter Origène. Il montre la contradiction de la pensée de celui-ci: le corps est cause de péché et pourtant l'homme a péché avant d'avoir un corps. Il y oppose sa conception. Le corps appartient à la nature de l'homme. Celui-ci ressuscitera avec un corps. Ce corps sera de même nature que le corps présent, mais transfiguré [2]. Plus encore ce sera son propre corps, composé des mêmes éléments (στοιχεῖα).

La liquidation de l'origénisme va être achevée sur ce point par Grégoire de Nysse. Il rejette formellement la doctrine d'Origène sur la pure spiritualité de l'homme. C'est le seul point où il attaque nominalement Origène (*Op.*, 28; 229 B; *Anim.*; 113 B—C). Il reprend les positions de Méthode dont il dépend étroitement. Mais il leur donne une forme beaucoup plus approfondie. La question tient une place très considérable dans son œuvre. Il y est revenu à quatre reprises: *Sur la création de l'homme* (XLIV, 128 C— 256 C), sermon *Sur la sainte Pâque* (IX, I, pp. 245-270), *Dialogue sur l'âme et la résurrection* (XLVI, II A—160 C), *Discours catéchétique* (XLV, 9 A-105 C) [3].

Quelle est la situation de l'âme après la mort ? Grégoire se la repésente d'une manière très concrète. Ceux qui, pendant cette vie, par l'apatheia, se sont dégagés des choses terrestres, une fois déliés de leurs liens, montent vers Dieu. Mais ceux qui au contraire y adhéraient de tout leur être restent après la mort dans les régions voisines de la terre: « Il faut que ceux qui vivent dans la chair se séparent et se dégagent le plus possible de leur relation avec elle, afin que, après la mort, nous n'ayons plus besoin d'une autre mort pour purifier nos reliques (λείψανα) de leur adhérence charnelle,

1. Voir Jean DANIÉLOU, *Origène*, pp. 215 et suiv.
2. *De res.*, I, 37—41; Bonwetsch, 278—284; III, 16; Bonw., 413.
3. Le traité *Sur la Création de l'homme* a été écrit durant l'hiver de 378 à 379; le sermon *Sur Pâque*, qui en reprend les thèmes est de Pâque 379; le *Dialogue sur l'âme et la résurrection* est du début de 380, aussitôt après la mort de Macrine; le *Discours catéchétique* est de 385 environ.

mais que, comme si les liens de notre âme étaient rompus, celle-ci s'empresse libre et légère vers le bien, aucun poids corporel ne la tirant vers elle-même » (XLVI, 88 A) [1].

S'il n'en est pas ainsi, l'âme, même une fois sortie du corps, « continue d'adhérer à la vie charnelle comme par une sorte de glu » (85 D). « Il en est comme de ceux qui ayant vécu dans un lieu fétide en gardent l'odeur longtemps après en être sorti » (88 B). Et dans un passage curieux Grégoire montre que « cela s'accorde avec ce que certains disent qu'on voit souvent dans les cimetières des sortes de spectres de ceux qui y sont déposés [2]. Si cela est vrai, continue-t-il, c'est un argument pour montrer que l'attachement démesuré de l'âme pour la vie charnelle dans la vie présente fait que, même séparée de la chair, elle ne veut pas s'envoler ni consentir à la complète transformation de sa figure (σχῆμα) en quelque chose d'invisible, mais qu'elle s'attarde encore à sa forme (εἶδος), même une fois cette forme dissoute et, l'ayant déjà quittée, par la nostalgie qu'elle en garde, elle s'attarde à errer dans les lieux matériels et à tourner autour d'eux » (XLVI, 88 B-C).

Ce passage est intéressant pour montrer l'influence des représentations païennes sur l'eschatologie chrétienne. L'idée que l'atmosphère est le séjour des âmes non purifiées après la mort est courante dans l'antiquité [3]. Nous la rencontrons chez Grégoire de Nysse. L'âme non marquée de la *sphragis* par le baptême « est errante et vagabonde (ἀλητεύουσα) [4], emportée dans l'air » (XLVI, 424 B-C). Plus précisément en est-il de l'idée que les âmes trop attachées en cette vie à la chair sont alourdies après la mort et incapables de s'élever vers le ciel. Ainsi Cicéron écrit: [5] « Les âmes qui se sont livrées aux voluptés du corps, une fois sorties de leur corps, sont emportées par les tourbillons autour de la terre » (*Somn. Scip., ad finem*) [6].

On remarquera toutefois la transformation que Grégoire apporte à la conception païenne. Pour les anciens, les Pythagoriciens en

1. Voir aussi *Anim.*; 97 B. Voir SÉNÈQUE, *Cons. Marc.*, 23—24.
2. Voir PLATON, *Phédon*, 81 d; SALUSTIUS, *Des dieux et du monde*, 19; Nock, 34. Plotin rejetait cette doctrine. Jamblique et Porphyre l'admettaient. Voir NOCK, *loc. cit.* Introd. p. XCII.
3. Voir CUMONT, *Le symbolisme funéraire chez les Romains*, p. 104 et suiv.
4. Le mot est littéraire (Homère et les Tragiques). Voir XLVI, 117 B.
5. Voir aussi Plutarque, où l'on retrouve l'image de la mauvaise odeur (GRONAU, *Poseidonios und die judisch-christliche Genesisexegese*, p. 266—273).
6. CUMONT, *loc. cit.*, p. 124.

particulier, l'âme après la mort revêt un corps aérien, un εἴδωλον, qui garde l'εἶδος, la forme du corps terrestre [1]. Origène avait repris cette idée: l'âme après la mort conserve un corps semblable (ὁμοειδές) à son corps épais et terrestre. Cette conception, nous l'avons vu, est écartée par Grégoire. Pour lui il n'y a d'autre corps que le corps terrestre. On voit du coup l'importance de ses expressions. Après la mort, l'εἶδος corporel est dissous. Mais l'âme rest attachée à cet εἶδος par sa volonté, en n'acceptant pas de l'abandonner. Et c'est pourquoi elle erre dans les lieux terrestres où les restes dissous de cet εἶδος sont dans le tombeau [2].

Cette différence semble n'avoir pas été vue par K. Gronau quand il assimile la position de Grégoire et celle de Plutarque. Pour Plutarque, entre le corps et l'âme existe l' εἴδωλον, la forme corporelle, qui a une existence propre et qui est faite de matière subtile. Pour Grégoire cet εἴδωλον n'existe pas. Il faut reconnaître que ceci enlève de la valeur à l'histoire des spectres. Cette histoire se trouve aussi chez les païens pour justifier l'existence d'un εἴδωλον, d'un corps aérien qui subsiste après la mort [3]. Mais dans le système de Grégoire il ne correspond plus à rien. C'est donc ici un vestige de traditions culturelles non intégrées dans le système de Grégoire et qui ne peut justifier l'affirmation de l'existence chez lui d'un corps aérien.

Il faut préciser la situation des âmes entre la mort et la résurrection. C'est un point sur lequel l'Ecriture contient peu de renseignements. Pour Grégoire c'est une période d'attente. C'est seulement après la résurrection que les récompenses et les châtiments définitifs seront donnés. Toutefois une donnée paraît claire, c'est que les âmes sont divisées en deux grandes catégories. Les uns, qui sont les martyrs et les âmes saintes, sont dans un lieu de bonheur, qui est désigné par divers noms: paradis, sein des patriarches, lieu de rafraichissement (*Macr.*, 397, 22-398, 22) [4].

L'âme sainte, à sa sortie du corps, est accueillie par les anges qui la conduisent en paradis: « Mets près de moi un ange de lumière qui me conduise au lieu du rafraîchissement » (397, 22-398, 1). Ceci apparait en particulier dans le cas des martyrs: les anges accueillent

1. Cumont, *loc. cit.*, p. 114—115.
2. On observera aussi dans le texte de Grégoire l'allusion au vol de l'âme. Voir Cumont, *loc. cit.*, p. 110.
3. Gronau, *loc. cit.*, p. 273.
4. Voir *Anim.*; 80 B-C; *Lum.*; 241, 3-19;; *Mos.*, II, 247. Voir Cumont, *loc. cit.*, 194—195; Origène, *C. Cels*, VII, 5; Lactance, *Inst.*, II, 26.

dans leur chœur Etienne qui vient de rendre le dernier soupir (XLVI, 725 C). Mais le démon se présente aussi pour barrer le chemin de l'âme et se faire son accusateur: « Que le jaloux ne me barre pas le chemin et qu'il ne trouve pas en moi de péché devant tes yeux » (398, 8-9). Nous rencontrons ici l'écho de croyances anciennes. Les païens connaissaient l'ange « psychopompe » qui conduit les âmes après leur mort dans leur demeure [1]. La doctrine se trouve aussi dans le Judaïsme [2]. Elle est constante chez les chrétiens [3] et subsiste dans la liturgie: « In paradisum deducant te angeli ». Quant à la doctrine du démon qui accuse l'âme devant Dieu et qui lui demande compte de ses péchés, elle se trouve aussi dans le paganisme et a été reprise par les Pères [4]. L'idée aussi des démons qui hantent les régions de l'air et qui cherchent à empêcher l'âme dans son ascension est traditionnelle [5].

Mais tout autre est le sort des méchants. Les anges, gardiens du ciel, ne les y laissent pas pénétrer. Grégoire nous en donne deux exemples. Dans le premier, il s'agit de non-baptisés: « L'âme non illuminée et que n'a pas embellie la grâce de la seconde naissance, je ne sais si les anges la reçoivent après sa séparation du corps. Comment le feraient-ils pour celle qui n'a pas la *sphragis* et ne porte aucun signe de propriété. Il est vraisemblable qu'elle est emportée dans l'air, errante et vagabonde et sans que personne la recherche puisqu'elle n'appartient a personne. Elle désire le repos et la demeure et ne les trouve pas: elle pleure en vain et se repent inutilement » (XLVI, 424 B-C). La croyance aux âmes emportées dans les tourbillons de l'air au lieu d'accéder aux sphères stellaires relève des conceptions eschatologiques du paganisme.

L'autre passage concerne les pécheurs qui ne se repentent pas: « Plût au ciel qu'avec cette vie, ton supplice (l'exclusion de la communauté) soit terminé. En effet, si un accident arrive et que la mort fonde sur toi, sache que les choses de là-bas te sont fermées. Les portiers (θυρωροί) du royaume sont vigilants et on ne joue pas avec eux. Ils voient que l'âme porte les marques de l'excommuni-

1. Cumont, *Symbolisme funéraire*, p. 143.
2. *Test. Aser*, VI, 6; Charles, 345.
3. Origène, *Ho. Num.*, V, 4; Tertullien, *De anima*, 53. Voir sur ce texte la note de Waszink, *Tertullianus De anima*, p. 546. Sur le sort privilégié des martyrs, *id.* p. 553.
4. Origène *Ho. Luc.* XXXV; Cumont, *loc. cit.*, p. 144; d'Alès, Le prince du siècle scrutateur des âmes selon saint Basile, *R.S.R.*, 1933, pp. 325—328.
5. Athanase, *Vie d'Antoine*, 66.

cation. Aussi, comme pour un prisonnier échappé qu'accusent l'odeur et la saleté de la prison, ils lui interdisent la route qui conduit vers les choses belles. Ils ne lui permettent pas de voir les rangs des justes et la joie céleste. Mais la malheureuse, qui se repent de sa mauvaise volonté, se lamentant, pleurant et gémissant, alors de sa mauvaise volonté, se lamentant, pleurant et gémissant, est jetée dans un lieu obscur, comme dans un réduit où elle doit demeurer » (XLVI, 312 D).

On voit que le lieu où se trouvent les pécheurs n'est pas nettement déterminé. Tantôt c'est l'atmosphère, tantôt c'est un réduit retiré. C'est qu'aussi bien pour Grégoire, ce sont de pures représentations. Il ne s'agit pas d'un lieu matériel. Il s'est expliqué là-dessus dans un passage curieux. La croyance ancienne était que les âmes étaient enfermées dans les *inferna*, c'est-à-dire sous la terre. Mais à partir du moment où, avec Ptolémée, on découvrit que la terre était ronde, cette interprétation ne pouvait plus tenir, puisque toutes les parties de la surface de la terre étaient successivement éclairées par le soleil. Certains avaient trouvé une solution en supposant un Purgatoire mobile, formé par le cône d'ombre opposé au soleil [1]. Grégoire connaissait cette théorie, mais il l'écarte: « En parlant du passage de l'âme du visible à l'invisible (ἀειδές), je ne pensais pas faire allusion aux discussions sur l'Hadès. Il n'est pas absolument nécessaire en effet que l'âme incorporelle soit détenue dans des lieux matériels » (*Anim.*; 68 B—69 B) [2].

L'essentiel reste seulement la séparation des deux catégories d'âmes. C'est elle que désigne l'abîme qui, dans l'Evangile, sépare le mauvais riche de Lazare. Macrine y fait allusion dans sa prière: « Que l'abîme redoutable ne me sépare pas de tes élus » (398, 7-8). C'est sur ce texte que Grégoire se fonde pour nier que, dans I *Rois*, 28, ce soit réellement l'âme de Samuel qui soit évoquée par la Pythonisse d'Endor (XLVI, 109 A-B). C'était une question célèbre sur laquelle Origène et Eustathe d'Antioche avaient eu des positions contraires [3]. Grégoire se rallie à la position d'Eustathe et il justifie cela en parlant du « gouffre situé entre les bons et les méchants qui fait que ni les damnés ne peuvent monter au repos des saints, ni les saints pénétrer dans la société des impies » (XLVI, 109 A). Or, la magie étant chose démoniaque, il est impossible

1. Cumont, *Symbolisme funéraire*, p. 62—63.
2. Voir *Anim.*; 80 B—81 A.
3. Voir une note détaillée sur la question dans Waszink, *Tert. De anima*, pp. 582—583.

qu'il ait pu y avoir communication de Samuel et des démons.

Quoiqu'il en soit, on voit la conception de la vie après la mort qui apparaît ici. Le sort des justes et celui des méchants sont différents [1]. Mais ce n'est pas encore le temps de la récompense et du châtiment. En particulier, il n'est pas question de purgatoire à ce stade. On pourrait comparer le sort des méchants à celui de criminels enfermés en prison et attendant le jugement. C'est seulement après qu'ils subiront leur peine. Cette doctrine est celle de l'eschatologie ancienne. Cette attente dure jusqu'à la résurrection du corps et au jugement dernier. Alors, tous les hommes ressusciteront. « L'âme qui avait quitté le corps depuis quatre mille ans reviendra à sa propre demeure, comme au retour d'un long voyage, ainsi que l'oiseau qui vole vers son nid » (*Pasch.*; 247, 6-10).

Cette résurrection, comment Grégoire la conçoit-il ? Comme toujours chez lui, nous devons distinguer deux aspects: la preuve biblique et l'interprétation théologique [2]. Lui-même leur donne une valeur différente, en ce domaine surtout: la première relève de la règle de foi, la seconde des hypothèses de l'intelligence. La démonstration biblique revient à trois reprises dans son œuvre, avec d'ailleurs la reprise des mêmes arguments: dans le traité *Sur la création de l'homme*, elle occupe le chapitre XXV; dans le *Dialogue*, quelques paragraphes (XLVI, 129 C-132 A); dans le sermon, la place principale. Grégoire ici n'est pas original. Il utilise un dossier scripturaire que nous trouvons dans les catéchèses antérieures (Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVIII, 13-17; XXXIII, 1031-1039) et dont les éléments remontent à la communauté apostolique.

En ce qui concerne l'Ancien Testament, d'abord, Grégoire cite le *Psaume* 103, 29-30: « Tu enverras ton esprit et ils seront créés » (XLIV, 224 A; XLVI, 129 C) [3]. Vient ensuite la fête des Taber-

1. C'est déjà la doctrine de l'apocalyptique juive (*Hen.*, XXII, 2—13). Elle est fréquente dans le christianisme avant Grégoire. Voir Tertullien, *De anima*, LVIII et la note de Waszink, p. 591-593.
2. Grégoire présente aussi dans le Sermon une justification rationnelle: un Dieu sage rejetterait-il dans le néant un être qu'il a pris tant de soin à créer (253, 19-27) ? Le Dieu qui a créé l'homme peut le recréer (254-256. Voir aussi XLIV, 1309 C-1312 A). Ces arguments se retrouvent presque littéralement dans le *De resurrectione* du Pseudo-Justin, dans le *De resurrectione carnis* de Tertullien (11). Grégoire qui, à l'époque du Sermon, écrivait le *De Opificio* a dû utiliser le premier de ces ouvrages.
3. Cette citation, rarement donnée pour la résurrection, se retrouve dans les *Testimonia* attribués à Grégoire (XLVI, 233 B).

nacles considérée comme figure de la résurrection (XLVI, 129 D-132 C). Le thème revient ailleurs (XLVI, 1128 C-1129 B). Or cette figure se trouve chez Méthode dans le *De resurrectione* (II, 21; Bonw., 374-376) et dans le *Banquet* (IX, 2; Bonw., 116 et suiv.) [1]. Le troisième texte est la vision des ossements désséchés d'Ezéchiel (37, 1-16) (XLVI, 136 B. Voir XLVI 676 B- 677 A) [2]. Ce texte était un argument classique en faveur de la résurrection. Méthode le cite (*De Res.*, I, 21, 243). Or Origène le récusait en expliquant qu'il ne s'agissait pas de la résurrection des corps, mais de celle du peuple juif après la captivité (*De Res.*, I, 21, 244). Méthode refuse cette interprétation, en disant qu'elle ne peut s'appliquer au peuple juif qui est encore captif (*De Res.*, III 9, 401-403). Il est intéressant de noter que cette discussion se poursuit toujours [3].

Pour ce qui est du Nouveau Testament Grégoire cite I *Thess.* 4, 16 (XLVI, 136 C) et I *Cor.*, 15, 36 (*Pasch.*, 259, 18). Mais surtout il montre comment les résurrections opérées par le Christ sont une garantie de la nôtre. Il cite en ce sens les résurrections de la fille de Jaïre (XLIV, 217 C; XLVI, 137 A), du fils de la veuve de Naïm (XLIV, 217 D; XLVI, 137 A; *Pasch.*, 257, 11-12), de Lazare (XLIV, 220 D; XLVI, 137 A; *Pasch.*, 257, 10). Ces exemples sont développés dans le traité, alors que ceux de l'Ancien Testament l'étaient dans le *Dialogue*. Enfin, plus que tout, c'est la résurrection du Christ qui garantit la nôtre. Ceci se trouve dans les trois ouvrages. Cet ensemble tiré du Nouveau Testament est déjà chez Irénée, *Adv. Haer.*, V, 13, 1. Il se trouve textuellement dans Cyrille de Jérusalem (XXXIII, 1031-1039). Nous sommes en pleine catéchèse.

A ces arguments tirés de l'Ecriture le sermon *Sur Pâque* en ajoute un groupe tiré de la nature: l'arbre qui naît de la graine après que celle-ci a été jetée en terre, le printemps qui succède à l'hiver, le réveil qui suit le sommeil. « J'emprunterai enfin un exemple à la vie des serpents. Ceux-ci en hiver sont comme morts et vivent pendant six mois dans les trous des rochers. Mais quand

1. Elle remonte sans doute à Saint Paul, II *Cor.*, 5, 1, comme l'ont vu
T. W. Manson, ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ, *JTS*, 46, 1945, p. 1-10 et W. D. Davies,
Paul and rabbinic Judaism, p. 313 et suiv. Voir aussi J. Daniélou, *Bible et*
liturgie, pp. 449-459. En sens contraire J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, 1952,
p. 150; Waszink, *loc. cit.*, p. 530.

2. Voir Jean Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, pp. 111-121

3. Harald Riesenfeld, *The Resurrection in Ezechiel* XXXVII, Upsala
1949, pense qu'il s'agit bien de la libération du peuple juif, mais conçue
eschatologiquement, et donc comportant la résurrection.

vient le temps fixé et que les premiers coups de tonnerre se font entendre, ils sautent en un moment et reprennent leur vie accoutumée. Pourquoi admettrait-on que les serpents morts sont ressuscités par le vacarme du tonnerre et que les hommes ne soient pas vivifiés par les trompettes du jugement » (261, 10-21). Ces exemples peuvent nous déconcerter, ils remontent pourtant aux origines chrétiennes. Saint Paul a employé celui de la graine (I *Cor.*, 15, 36). L'*Epître de Clément* donne celui du jour et de la nuit (XXV, 3). Et celui du phénix, qui renaît de ses cendres et que donnent Clément de Rome, Tertullien, Cyrille de Jérusalem [1], etc. . . . est de même ordre que celui du serpent [2].

Quoiqu'il en soit de ces derniers arguments, les textes bibliques suffisent à fonder la foi en la résurrection. Mais en quoi consiste cette résurrection ? Grégoire affirme fermement, à la suite d'Irénée (*Adv. Haer.* V, 13, 1) et de Méthode, que le corps qui ressuscitera est notre corps individuel, dans sa matière et dans sa forme. Mais ceci se heurte à un certain nombre d'objections que faisaient les philosophes païens, comme Porphyre [3], et aussi des chrétiens comme Origène. Avant de les résoudre, Grégoire les expose. Cet exposé se trouve dans le traité au chapitre XXVI. Dans le *Dialogue*, c'est Grégoire qui se fait l'avocat du diable et qui propose les objections auxquelles répond Macrine. C'était déjà le procédé employé par Méthode dans son *Dialogue* où l'origéniste Aglaophon apportait les difficultés qui étaient résolues par Méthode.

Comment d'abord le corps ressuscité pourra-t-il être constitué de la matière dont était fait le corps terrestre ? De quels éléments sera-t-il composé puisque le corps terrestre en changeait continuellement (XLIV, 225 A) ? Grégoire écrit: « Qui ne sait que la nature humaine ressemble à un fleuve qui va de la naissance à la mort par un continuel changement » (XLVI, 141 A). L'image venait d'Héraclite. Elle était classique. On la trouve chez Méthode (I, 9, 230; I, 22, 244). Il en est de même de l'image de la flamme: « Celui qui touche deux fois de la même manière une flamme ne touche

1. Voir Clément de Rome, Ed. Hemmer, p. 56-57; C. M. Edsman, dans *Ignis divinus*, p., 178-203, a longuement traité du sujet.

2. Ce dernier se trouve chez Cyrille de Jérusalem (*Cat.*, XVIII, 5; XXXIII, 1025 A). Il est dans Proclus, *In Tim.*; Kroll, II, 117. Ceci prouve que le dossier vient chez les Pères de milieux pythagoriciens (réincarnation), platoniciens (métempsycose) ou stoïciens (retour éternel). Pour les saisons voir déjà Sénèque, *Ep.*, XXXVI, 11.

3. Voir Jean Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, pp. 446-451.

pas deux fois la même flamme, car la flamme se transformant perpétuellement ne demeure jamais la même. Ainsi en est-il de notre corps » (XLVI, 141 C).

Dira-t-on que la matière des corps ressuscités sera celle dont était fait notre corps au moment de notre mort. Mais dans ce cas le corps qui sera châtié au jugement n'est pas celui qui aura péché, ce qui est contraire à la justice (XLVI, 144 A). [1] Et puis, même si l'on admet cela, comment reconnaître les éléments de ce corps une fois qu'ils seront revenus à la masse commune (XLIV, 224 D). Plus particulièrement — et ici Grégoire reprend un argument classique des philosophes païens, qui avait été utilisé par Origène [2] — comment le corps pourra-t-il récupérer ses éléments, « dans le cas d'un poisson qui, ayant dévoré le corps d'un naufragé, est devenu à son tour la nourriture des hommes » (XLIV, 224 C). On se trouve ici en présence de contradictions qui semblent insolubles.

Qu'en est-il maintenant, si nous prenons la forme du corps ? Sous quelle forme d'abord le corps ressuscitera-t-il, puisqu'il en a connu de multiples ? Il est successivement enfant, homme, vieillard (XLVI, 141 A). Par suite, « lorsque notre corps reviendra à la vie par la résurrection, l'être unique qui ressuscitera sera un peuple de corps, si l'on veut que ne manquent ni le poupon, ni le bébé, ni l'enfant, ni l'adolescent, ni le jeune homme, ni l'adulte, ni le vieillard » (XLVI, 141 C) [3]. Que dira-t-on de l'impotent, de l'infirme, de l'enfant sans raison ? (XLVI, 137 B—140 B). Resteront-ils dans cet état ? Mais alors, « la résurrection est la prolongation indéfinie d'une vie malheureuse » et n'a rien de désirable (XLVI, 137 B). Changeront-ils ? L'enfant mort ressuscitera-t-il adulte ? « Mais dans ce cas, que m'importe la résurrection, si un autre ressuscite à ma place ? » (XLVI, 140 B-C) [4].

Autre argument. Les organes de notre corps sont en relation avec les fonctions physiques de notre vie présente : reproduction, alimentation, etc. Or dans la vie d'après la résurrection, il n'y aura plus ni mariage, ni nourriture. Les organes qui correspondent à ces

1. Même objection d'Aglaophon (I, 11 ; 235) à laquelle répond Méthode (II, 14 ; 360). Voir aussi II, 17 ; 239.

2. MÉTHODE, *De res.*, II, 30 ; 287. Voir H. CHADWICK, Origenes, Celsus and Resurrection, *Harv. Theol. Rev.*, 41, 1948, pp. 88-89 ; R. M. GRANT, Patristica, *V C*, 3, 1949, p. 225.

3. Voir MÉTHODE, II, 10 ; 234 et la réfutation, II, 14 ; 359.

4. Voir MÉTHODE, I, 6, 227 ; II, 17 ; 239. Voir TERTULLIEN, *De res. carn.*, 57-60 ; PS-JUSTIN, *De res.* ; Holl, p. 41.

fonctions devront donc disparaître. Mais alors il ne faut pas parler de résurrection (XLVI, 144 B — 145 A) [1]. Ainsi aboutissons-nous au même dilemme. Ou bien nous ressusciterons avec les corps que nous avons eus ici-bas, mais ceci apparaît comme absolument contradictoire. Ou bien nous ressusciterons avec d'autres corps — et c'est la position d'Origène —, mais alors il ne faut pas parler de résurrection. Telle est l'impasse où nous aboutissons.

A ces difficultés, Grégoire va s'efforcer de répondre. Contre Origène, il montrera qu'on peut parfaitement admettre l'identité physique du corps terrestre et du corps ressuscité. Contre un matérialisme exagéré, il montrera ensuite que l'état du corps ressuscité est tout différent de celui du corps terrestre. Comment admettre d'abord que, les éléments du corps étant, après la mort, revenus à la masse commune, ils puissent être à nouveau rassemblés lors de la résurrection ? Une première réponse consiste à dire que, même dispersés, les éléments restent dans le monde et que Dieu, dans la main de qui ils sont, peut bien les reconnaître (XLIV, 224 D ; XLVI, 155 A) [2]. Mais cette réponse n'est pas une explication. Aussi les origénistes la récusaient-ils (*De Res.*, I, 20 ; 242). Aussi Grégoire en cherchera-t-il une autre.

Cette explication est qu'entre l'âme et le corps, il y a une union très étroite : « L'âme a une inclination affectueuse pour le corps qu'elle habite » (XLIV, 225 B). Par suite, même lorsque le corps est dissous par la mort, il subsiste une parenté entre l'âme et les éléments dont il est composé : « A cause de son union avec le corps, l'âme possède une aptitude secrète à reconnaître son familier, comme si naturellement il conservait quelques marques lui permettant, dans cette masse commune, de discerner son bien demeuré sans mélange. Si l'âme tire de nouveau à elle ce qui lui appartient par lien de parenté, pourquoi interdire à la puissance divine de rassembler les éléments de même famille qui, par une attraction spontanée, se portent d'eux-mêmes vers ce qui est à eux » (XLIV, 225 B-C).

On voit ainsi qu'il y a une affinité réciproque du corps et de l'âme l'un pour l'autre. Aussi, quand le moment est venu, se reconnaissent-ils et se retrouvent-ils. D'une part, les éléments viennent rejoindre l'âme. Grégoire prend l'exemple des animaux

1. PS.-JUSTIN, *De res.* ; Holl, 38-40 ; TERTULLIEN, *Res.*, 61.

2. *De res.*, III, 27 ; 384.

d'un troupeau, qui, mêlés dans le pâturage, reviennent chacun à leur étable (XLIV, 225 B) ou encore celui des parcelles de mercure qui, pulvérisées, reforment une seule masse (XLIV, 228 C). Par ailleurs, l'âme, de son côté, reconnaît ses éléments. Ainsi « certaines marques que portent les animaux permettent à chaque propriétaire de retrouver son bien » (XLIV, 225 B). Ainsi « le propriétaire d'un vase en reconnaît les fragments brisés mêlés à d'autres » (XLVI, 77 C-D). Ainsi « le peintre, qui a mêlé des couleurs simples pour faire un tableau, peut-il, si le mélange qu'il a fait se dissout, le recomposer à nouveau » (XLVI, 76 A).

Mais plusieurs questions se posent. D'abord comment l'âme reconnaît-elle les éléments qui lui ont appartenu ? « Comment l'union des éléments avec lesquels l'âme était apparentée peut-elle se faire, après que, avec leur dissolution, la forme (εἶδος) a normalement disparu ? A quel signe l'âme s'attachera-t-elle, une fois que ce qu'elle connaissait, la forme, ne demeurera plus ? » (XLVI, 73 A-B). C'est parce qu'ils conservent son empreinte. « Comme la forme (εἶδος) reste dans l'âme, comme le caractère d'un sceau, les matériaux marqués de l'empreinte par le sceau ne demeurent pas ignorés de l'âme, mais dans l'instant de la résurrection, elle reçoit de nouveau en elle tout ce qui s'ajuste avec l'empreinte de la forme (εἶδος) » (XLIV 228 B). Nous avons ici une conception intéressante, où l'âme est le sceau qui marque le corps de son empreinte. Les éléments du corps gardent l'empreinte de l'âme et l'on peut admettre que celle-ci reconstitue ainsi le corps. En d'autres termes, on peut admettre que l'âme ayant gardé l'empreinte puisse reconstituer le corps à partir d'éléments analogues.

Mais il paraît difficile qu'elle le reconstitue à partir des mêmes éléments, car comment les reconnaîtrait-elle, quand ils se sont mêlés aux éléments de même nature dont rien ne les distingue. Si, répond Grégoire, elle peut rassembler les éléments qui constituaient son corps, car en réalité elle n'a pas à les reconnaître : elle n'a jamais cessé de les connaître : « Même après la dissolution des éléments qui ont contribué à la constitution du corps qu'elle a assumée, l'âme les connaît dans leurs particularités physiques. En effet, même si la nature les a dispersés loin les uns des autres à cause de leurs propriétés contraires, l'âme néanmoins reste présente à chacun d'eux, gardant contact avec ce qui lui est propre par son pouvoir de connaissance » (XLIV, 76 A-B). Et plus loin : « L'âme demeure présente aux éléments auxquels elle a été unie

dès le commencement, même après leur dissolution. Elle demeure toujours en eux, où qu'ils soient et dans quelque état que la nature les mette » (XLVI, 77 A) [1].

Ceci est lié à la nature de l'âme. Celle-ci ne se contracte pas et ne se dilate pas, mais, selon sa nature, elle est également présente aux éléments, quand ils sont séparés et quand ils sont réunis dans le corps. En effet parce que, selon l'extension spatiale, les éléments sont éloignés les uns des autres, il ne s'ensuit pas que la nature inextensive doive pour autant faire effort pour rester en contact avec les éléments spatialement séparés, puisque, dès maintenant, il est possible à l'esprit d'étendre simultanément sa contemplation à tous les éléments du cosmos, sans que pourtant la faculté contemplative de notre âme soit déchirée » (XLVI, 45 D, 48 B) [2]. L'âme étant inétendue peut parfaitement être simultanément présente à tous les points du cosmos. Par suite la dissolution du corps ne sépare pas l'âme de celui-ci ; elle reste unie aux éléments du corps séparés, comme elle leur était unie quand ils étaient rassemblés.

Par suite il n'y a aucune difficulté à ce que, lors de la résurrection, l'âme rassemble ainsi ses éléments, avec lesquels elle était toujours en contact. « Si la puissance qui administre l'univers donne le signal du rassemblement aux éléments dissous, alors, comme des fils divers, unis par le sommet, obéissent à celui qui les tire, l'unique force de l'âme, tirant les éléments divers, rassemble ce qui lui appartient et tresse la corde de notre corps, chaque élément reprenant sa place familière et ancienne et rejoignant ce qu'il connaît » (XLVI, 77 A-B). Cette théorie de Grégoire va très loin : l'âme étant unie au corps, comme le pense Aristote, mais étant spirituelle, elle lui reste unie même quand elle ne l'informe pas et peut ainsi le reconstituer (XLVI, 44 C-D).

Pour appuyer sa théorie, Grégoire prend un exemple dans l'Ecriture, celui de Lazare et du mauvais riche. Il est question dans ce passage de la langue du mauvais riche et du doigt de Lazare. Or l'épisode se situe avant la résurrection [3]. Le passage avait embarrassé bien des auteurs. Clément d'Alexandrie (*Excerpt.*, 4)

1. Il y a ici une sorte d'omniprésence de l'âme à ses éléments, non seulement par la connaissance, mais par la substance. Cette omniprésence de l'âme par rapport au microcosme est parallèle à celle de Dieu par rapport au macrocosme (XLVI, 28 B et 44 A).

2. Voir Platon, *Théét.*, 173 c.

3. *De res.*, III, 17, 414.

et Irénée (*Adv. haer.*, II, 34) en parlent. Tertullien en tire un argument pour la corporéité de l'âme (*De anima*, 7)[1]. Origène en tirait la conclusion que l'âme après la mort se dépouille seulement de sa tunique grossière, mais garde un véhicule (ὄχημα) de matière plus subtile et de même forme (ὁμοειδές), ce qui supprime la conception de la résurrection du corps terrestre[2]. Nous sommes en plein néoplatonisme avec cette théorie de l'ὄχημα[3]. Méthode montrait les contradictions de la pensée d'Origène, mais n'apportait pas d'explication valable de la parabole (*De res.*, II, 2, 390; III, 18, 415).

Grégoire trouve dans ce texte appui pour sa théorie: « Si l'âme est présente aux éléments qui venaient du corps, même lorsqu'ils sont mêlés au tout, non seulement elle reconnaîtra la totalité de ceux qui ont concouru à constituer le corps, mais elle n'ignorera pas la constitution propre de chaque partie, et quelles particules ont constitué chaque membre. Ainsi, si nous considérons les éléments dans lesquels chacun de nos membres existe en puissance, nous ne dirons rien d'invraisemblable en affirmant que l'Ecriture veut dire que le doigt, l'œil et la langue demeurent autour de l'âme, même après la dissolution du composé » (XLVI, 55 A-B). Même Lazare mort, le doigt existe en état de décomposition, mais l'âme reste unie à chacune des particules qui l'ont composé et on peut donc encore parler du doigt de Lazare.

Mais ceci dit, il reste une dernière difficulté. Admettons que le corps ressuscité soit identique dans sa forme et sa matière avec le corps terrestre. Mais avec quel corps terrestre ? Celui-ci a revêtu des formes diverses et a été constitué d'éléments successifs. Parmi toutes ces formes et tous ces éléments, quels seront ceux qui constitueront le corps ressuscité ? Grégoire répond ici en disant « que notre être n'est pas tout entier dans le changement et dans la transformation » (XLIV, 225 D). Il y a en lui deux aspects: l'un stable et l'autre variable (*id.*). Ceci est vrai aussi bien de sa forme que de ses éléments. Pour la forme, la démonstration est facile. Il faut distinguer la forme propre de ses modifications accidentelles: « Il est vrai que notre corps devient autre, quand il revêt, comme des vêtements, des âges successifs. Mais à travers ces changements

1. Voir J. H. Waszink, *Tertullianus De Anima*, p. 148-149.
2. Voir *De res.*, III, 16-17; 413-414.
3. Proclus, *Elements of Theology*, Dodds, pp. 182; 213; Waszink, *loc. cit.*, p. 542.

sa forme (εἶδος) propre demeure inchangée » (XLIV, 225 D). Origène lui-même admettait cela.

Mais qu'en est-il des éléments ? Grégoire reprend ici une théorie qu'on trouve déjà chez Méthode d'Olympe, la distinction dans notre corps d'éléments constitutifs immuables et d'éléments accidentels. Méthode avait consacré à ce point un long développement (*De res.*, II, 11 et suiv.). Il affirme d'abord que « le corps doit être le même que celui que nous avons reçu au premier jour » (II, 11, 353). En effet « une matière en continuel mouvement ne saurait être l'œuvre de Dieu » (II, 11; 354). Ce sont les hérétiques, Héraclite et Origène, qui disent que le corps n'est jamais semblable à lui-même (*id*). En réalité les éléments eux-mêmes sont donnés dès le début et permanents, mais ils sont nourris par des sucs qui se renouvellent sans cesse (II, 12; 355). Les sucs se répandent dans le corps, mais le corps demeure (II, 12, 356). Une image fait bien comprendre sa pensée: « Si la nourriture quotidienne est semblable à une source, les sucs à l'eau qui s'écoule, le corps est comme un canal par lequel circulent les sucs » (II, 12; 356)[1].

Cette conception, qui paraît bien être une création de Méthode, a été reprise par Grégoire. Il parle des « éléments premiers du corps, que, dès l'origine, l'âme a animés (ἐνεφύη) » (XLVI, 77 A)[2]. Il reprend l'image, qui se trouvait chez Méthode (II, 12; 355), de la statue « dont le bloc n'a pas changé de substance au cours du modelage » (XLIV, 253 D). La croissance du corps ne suppose pas que « des substances étrangères aient à s'y introduire » (XLIV, 236 B). Mais la force intérieure, l'âme, qui anime le corps, puise dans la terre les sucs avec lesquels elle en nourrit les éléments permanents: « La terre ne fait que mettre au jour la force intérieure du germe en la nourrissant de ses sucs » (XLIV, 240 B).

On voit le caractère fortement réaliste de cette conception d'une remarquable originalité et cohérence. Il y a identité corporelle rigoureuse du corps terrestre et du corps ressuscité. L'homme apparaît ainsi composé dès l'origine d'une âme intellectuelle, qui est aussi le principe vital du corps, quand celui-ci est rassemblé, et d'un corps matériel, déterminé dans ses éléments et dans sa forme.

1. L'image est dans Origène, mais prise dans un sens différent: pour lui le canal est la forme spirituelle, seule permanente, et l'eau, les éléments sans distinction (*De res.*, III, 3; 391).
2. Voir aussi *Cant.*, 14; 413, 2-5, où Grégoire confirme que les os restent permanents.

Entre ces deux parties de l'homme, il y a une union indissoluble, même pendant la mort, qui représente seulement un mode de l'union. En somme, l'âme est unie au corps soit dans son état terrestre, soit dans son état de décomposition, soit dans son état de résurrection.

Reste que, si le corps est toujours identique, il est susceptible d'états différents. Après avoir montré, contre les spiritualistes, son identité, Grégoire, contre les matérialistes, montre la différence du corps ressuscité et du corps terrestre. C'est ce que nous allons trouver dans un ouvrage dont nous n'avons pas encore parlé jusqu'ici, le traité *Sur les Morts*. Il correspond en effet à un aspect différent de la pensée de Grégoire. Alors que, dans les quatre ouvrages que nous avons considérés jusqu'ici, il est surtout préoccupé de prouver contre Origène la réalité du corps ressuscité, ici nous le voyons réagir à l'inverse contre une conception trop matérialiste de la résurrection. L'ouvrage est à placer vers 379-380, à la même époque que le *De Opificio* et le *De anima*.

Il est curieux de voir Grégoire prendre, dans le traité *Sur les Morts*, les arguments d'Origène contre l'identité du corps terrestre et du corps ressuscité, qu'il combat ailleurs, et s'en servir pour prouver la différence d'état de l'un et l'autre corps. Il montre qu'étant données les diverses formes revêtues par le corps, enfant, adulte, vieillard, le corps ressuscité ne peut pas avoir celle du corps terrestre (64, 4-10) [1]. Paraîtra-t-il avec ses déformations corporelles (64, 11-17. Voir: XLIV, 255 B) ? Il est clair qu'un « corps destiné à circuler dans les hauteurs (μετεωροπορεῖν) avec les anges ne peut présenter les caractères du corps présent » (62, 25-27). [2] En particulier la différence des sexes n'aura plus de raison d'être (63, 13-20). Nous pouvons donc être rassurés: la vie future ne sera pas identique à la vie présente (XLVI, 145 C).

D'ailleurs cette différence des états dans un même corps est déjà le fait de la vie présente. L'homme ne prend-il pas des formes diverses en devenant successivement embryon, enfant, adolescent, homme, vieillard ? (52, 17-53, 3). Les éléments qui constituent

1. *De res.*, I, 9; 230.
2. *De res.*, I, 22; 246. On relève toutefois une différence notable entre Méthode et Grégoire. Grégoire écrit que les corps glorieux, s'ils sont faits des mêmes éléments que le corps terrestre « seront tissés d'une façon plus légère et aérienne » (λεπτότερον καὶ ἀερῶδες) (XLVI, 108 A). Méthode rejette ces expressions comme origénistes (III, 15, 9; 413). Voir DIEKAMP, *Die Gotteslehre des Gregorius von Nyssa*, p. 41-47.

son corps changent aussi, en sorte que « l'homme d'aujourd'hui n'est pas le même que celui d'hier quant au substrat matériel » [1] (52, 19-20). Il en est comme du blé qui change de tunique, devenant successivement herbe, paille, épi (51, 26-52, 1). Le corps glorieux sera la dernière de ces transformations. Ces expressions sont, prises à la lettre, la contradiction de celles que nous avons citées plus haut. Elles pourraient être d'Origène. Et, de fait, elles lui sont empruntées. Mais, alors que, chez Origène, elles désignaient une différence de nature, chez Grégoire, elles concernent seulement les états d'un corps dont l'identité matérielle subiste. Pour Origène, le corps psychique et le corps spirituel sont deux corps différents. Pour Grégoire, ils sont deux états du même corps (XLVI, 109 A) [2].

La résurrection est le trait principal de l'accomplissement du dessein de Dieu sur l'homme. Mais elle n'en est pas le seul aspect. C'est l'homme tout entier qui est constitué dans sa condition définitive. Pour exprimer cette instauration, Grégoire se sert du mot ἀποκατάστασις. Celui-ci appartient à la langue profane et Grégoire nous le verrons le connaît en ce sens. Il se trouve également dans le Nouveau Testament en dépendance des L X X. Il y désigne le renouvellement de l'univers à la fin des temps. Il avait par ailleurs pris un sens théologique particulier chez Origène, chez qui il désignait la restitution de tous les esprits dans leur condition première d'esprits purs. Nous en étudierons les divers emplois chez Grégoire, selon notre méthode.

Il est intéressant d'abord de relever les emplois profanes du mot. Car nous aurons à constater une fois de plus que, dans l'usage qu'il fait d'un vocable au sens théologique, Grégoire dépend davantage de l'usage du mot dans la science de son temps que de son usage dans la tradition biblique ou patristique. Le mot appartient à la langue de l'astronomie. Il désigne le retour (ἀποκατάστασις) de la lumière après une éclipse (*Fat.*; 232 C). Il désigne en médicine le retour à la santé, le « rétablissement » (ἀποκαταστασία) (*Or.*, 3; 1161 A). Surtout, en physique il désigne le retour à leur point de départ (τὴν πρὸς τὸ ἐξ ἀρχῆς ἀποκατάστασιν) des éléments au terme de leur transformation les uns dans les autres (*Hex.*, 113 A). Nous sommes ramenés une fois de plus à la physique stoïcienne. Cléanthe emploie le mot en ce sens. Il connote une conception cyclique du temps.

1. *De res.*, I, 22; 245.
2. Voir déjà MÉTHODE, *De res.*, III, 16; 413.

En second lieu on rencontre chez Grégoire l'expression ἀποκατάστασις τῶν πάντων, qui se trouve dans les *Actes des Apôtres* (3, 21) et qui désigne le renouvellement de toute la création. C'est en ce sens que le mot est présent dans *Or.*, 3: « Cette chair terrestre émigrera avec l'âme dans le lieu céleste lors du renouvellement de toutes choses (ἐν τῇ ἀποκαταστάσει τῶν πάντων) » (1165 C-D). C'est également cette restauration cosmique que nous trouvons dans le *De anima*: « L'Apôtre dit que toute la création intellectuelle, lors de la restauration de l'univers (ἐν τῇ ἀποκαταστάσει τοῦ πάντος), se tournera vers celui qui gouverne l'univers, quand il fait mention des *inferni* (τῶν καταχθονίων) dans l'*Epître aux Philippiens* » (69 C). Un troisième exemple se trouve dans *Psalm.*, II, 14: « Ce qui est en dehors de l'être, même si dans le temps présent il pullule comme un parasite sans substance, dans les temps futurs, lors de la restauration de l'univers (ἐν τῇ ἀποκαταστάσει τοῦ πάντος) dans le bien, passera et disparaîtra » (155, 6-12).

Il est certain que dans ces passages nous avons une référence à l'apocatastase au sens biblique du mot. Mais cette conception biblique est développée par des expressions qui en orientent le sens. Dans la citation du *De oratione* le renouvellement de toutes choses est en relation avec la migration « dans le lieu céleste ». Or ceci se retrouve explicitement ailleurs sans référence à *Act.* Ainsi dans *Beat.*, 8 il est question de la « restauration dans les cieux (τὴν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀποκατάστασιν) de ceux qui étaient tombés dans la servitude » (1292 B). L'expression ἀποκαθίστασθαι πρὸς οὐράνιον χῶρον se trouve dans *Anim.* 108 A, pour désigner le retour origéniste à l'état de pur esprit. Mais dans *Beat.* et *Orat.* elle désigne seulement le retour de l'homme à sa condition originelle antérieure au péché, comme la citation de *Beat.* le spécifie. Mais le point essentiel, en opposition avec le caractère cyclique de l'apocatastase stoïcienne, est le caractère définitif dans lequel la création renouvelée est instaurée.

Notable ici est l'addition de *Anim.* 69 C. A l'apocatastase « toute la création intellectuelle se tournera vers le créateur de l'Univers ». Ceci est mis en rapport avec la disparition du mal et la συμφωνία restaurée de toutes les créatures intellectuelles tournées vers Dieu. Dans un texte parallèle, où il est également question de la disparition totale du mal, *Psalm.* II, 14 parle de « la restauration de toutes choses dans le bien (πρὸς τὸ ἀγαθόν) » (155, 11). Ici nous sommes en présence de la thèse grégorienne du caractère adventice du mal et de

sa totale disparition par la restauration universelle. Le thème reparaît dans *Cat.*, 26: « Après de longues périodes (μακραῖς περιόδοις) le vice qui maintenant est mêlé et congénital (aux hommes) ayant disparu de la nature, quand surviendra la restauration dans leur état originel (ἀποκατάστασις εἰς τὸ ἀρχαῖον) de ceux qui se trouvaient dans le mal, l'action de grâce sera rendue d'une seule voix (ὁμοφώνως) et par ceux qui ont été châtiés par cette purification et par ceux qui n'ont même pas eu besoin de purification (les anges) » (69 B).

La comparaison de ce dernier texte et de celui d'*Anim.* 69 C est caractéristique. Dans les deux cas, il y a le thème de la disparition du mal « après de longues périodes » (71 A)[1], de la συμφωνία entre les anges et les hommes qui suivra; et ceci en relation avec l'ἀποκατάστασις. *Anim.*, comme *Cat.*, ne fait pas allusion seulement aux hommes, mais mentionne aussi les δαίμονες, en référence aux καταχθόνιοι de *Phil.* 2, 10. De plus on remarquera que cette reconnaissance de la souveraineté de Dieu et donc cette abolition du mal n'impliquent pas minimisation du châtiment, aussi bien en ce qui concerne les démons que les damnés (*Pasch.*, 246, 15-25; *Psalm.*, II, 16; 175, 9-22).

A ce moment se pose la question d'un passage que nous n'avons pas encore cité. Il se trouve dans la *Vie de Moïse*. Ce passage pose un problème particulier car nous le possédons sous deux états dans la tradition manuscrite. L'ensemble des manuscrits parle de la restauration (ἀποκατάστασις) qui est attendue après ces choses dans le royaume des cieux de ceux qui ont été condamnés à l'enfer (γέεννῃ) (II, 82). Le codex Taurinensis E I (XIVe siècle) et les manuscrits qui dépendent de lui parlent « du passage (μετάστασις) du vice à la vertu par la confession du crucifié et la conversion de ceux qui auparavant vivaient à l'égyptienne ». La première version est considérée par Germain de Constantinople au VIIIe siècle comme une falsification (*P.G.* CIII, 1105 A B). Il faut cependant reconnaître que la tradition manuscrite lui est favorable. Elle peut être considérée comme authentique. L'introduction de la proposition par ταχά τις paraît bien marquer que Grégoire présente la chose comme une opinion. Le texte n'en est pas moins important, parce que la *Vie de Moïse* est de la fin de la vie de Grégoire.

On peut aussi bien préciser la position de Grégoire par rapport à Origène. Grégoire rejette entièrement, nous l'avons vu,

1. L'expression μακραῖς περιόδοις vient de Platon, *Phéd.*, 107 e. Elle est reprise par Origène, *Orat.*, 389, 19.

l'apocatastase au sens origéniste, qui consiste à affirmer le retour de tous les esprits à la condition originelle d'esprits purs. On ne peut même pas dire qu'il tienne la thèse du salut universel. L'apport personnel de Grégoire à la doctrine paulinienne de l'apocatastase consiste à affirmer la συμφωνία eschatologique de toutes les créatures dans la confession de la gloire de Dieu — et donc la disparition du mal —.

Mais ceci concerne le premier aspect de la pensée de Grégoire sur l'apocatastase, qui signifie l'instauration définitive de la création dans son état par la disparition du mal. En fait, dans la plupart des cas où il l'emploie, le mot est synonyme de résurrection, au sens où la résurrection est la restauration de l'homme dans son état originel. Ceci apparaît dans le *De Virginitate*, où la virginité est présentée comme « la restauration (ἀποκατάστασις) de l'image de Dieu dans son état originel (εἰς τὸ ἀρχαῖον) » (XII, 2), c'est-à-dire l'anticipation de la résurrection. Le Christ est déjà la réalisation de « cette restauration dans l'état originel (ἀποκατάστασις εἰς τὸ ἀρχαῖον) » (*Eun.* III, 1; 18, 23). Mais c'est la résurrection eschatologique qui réalise pleinement cette restauration. « La résurrection (ἀνάστασις) est la restauration (ἀποκατάστασις) de la nature dans son état originel (ἀρχαῖον) » (*Anim.* 148 A). De même dans *Eccl.*, 1 : « La résurrection (ἀνάστασις) n'est rien d'autre sinon la restauration (ἀποκατάστασις) dans l'état originel (ἀρχαῖον) » (296, 17-18) [1].

Le texte le plus important à cet égard est celui d'*Op.* 17, où Grégoire veut établir ce qu'était la condition de l'homme avant la chute. Son argument consiste à partir de ce que sera l'homme après la résurrection. En effet « la résurrection est la restauration (ἀποκατάστασις) de la nature dans son état originel (ἀρχαῖον) » (188 C). On peut donc dire que « le fait que l'homme était semblable aux anges avant le péché est démontré par la restauration (ἀποκατάστασις) dans cet état » (189 B). Nous avons suffisamment souligné l'importance de la résurrection du corps chez Grégoire pour qu'il soit clair qu'il ne s'agit pas là d'un angélisme de pur esprit, mais d'un état du corps soustrait aux tuniques de peau.

Les deux caractères essentiels de cet aspect de l'apocatastase sont le retour à l'origine (εἰς τὸ ἀρχαῖον) de ceux qui sont tombés. Nous remarquerons que ces traits se trouvaient déjà dans certains des textes que nous avons mentionnés. Il était question « de ceux

1. Voir aussi *Pulch.*; 472, 9-11.

qui sont tombés (τῶν ἐκπεσόντων) » dans *Beat.*; 1292 B. Ceci est plus frappant encore dans *Cat.* 26. où nous avions l'expression typique ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῶν νῦν ἐν κακίᾳ κειμένων (69 B). On ajoutera que les textes concernant le retour (ἀποκατάστασις) dans le ciel, que nous avons relevés sont une autre manière d'exprimer la même idée, puisque le ciel ici désigne essentiellement une condition semblable à celle des anges. Aussi bien c'est cette doctrine dans laquelle Maxime le confesseur, qui est un remarquable exégète des textes patristiques antérieurs, voit l'enseignement propre de Grégoire. Après avoir relevé deux autres sens: « la conversion du péché à la vertu », « la restauration de toute la nature à la résurrection », il ajoute : « Il y a un troisième sens, dont Grégoire de Nysse use fréquemment dans ses écrits, celui de la restauration des puissances psychiques tombées dans le péché dans l'état dans lequel elles avaient été créées » (*P G*, XC, 796 A-B).

L'apocatastase se réfère essentiellement chez Grégoire à la restauration de la nature humaine dans son état originel, qui est son état réel, « naturel », celui que Dieu a voulu pour elle et dont elle a été privée en conséquence du péché, quand elle a été revêtue des tuniques de peau. C'est la condition de ressuscité. L'usage du mot ἀποκατάστασις, avec la référence à l'originel (ἀρχαῖον) apparaît ici de son temps. Mais ici ce n'est plus l'aspect cosmique, hérité du stoïcisme, que nous rencontrons. C'est le thème platonicien du retour de l'âme déchue à sa condition originelle. Le mot n'est ni chez Platon, ni chez Plotin, mais il est chez Hiéroclès, ce qui nous ramène encore une fois à la tradition d'Ammonius, avant d'être chez Origène [1]. Mais en même temps, nous constatons qu'en reprenant le vocabulaire il en modifie le sens. Car le mot se rapportait à un mouvement cyclique. En le reprenant Grégoire, comme il l'avait fait pour τροπή, l'introduit dans une perspective historique. L'apocatastase est un état définif. Elle n'est donc pas une simple reprise de l'état originel. Mais elle est en même temps la reprise de cet état originel, dans la mesure où celui-ci constituait la réalité de l'homme dans le dessein de Dieu.

Il reste à remarquer que le thème de l'ἀποκατάστασις rassemble en une synthèse finale les théories majeures de l'anthropologie de Grégoire. Au centre, il résout la contradiction que présentait la nature humaine concrète, image de Dieu et tuniques de peau, en

1. Voir W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, pp. 27-29.

montrant dans l'homme ressuscité la possibilité de joindre la relation de l'homme à Dieu et sa place dans l'univers. En ce sens l'ἀποκατάστασις coïncide avec l'ἀνάστασις. Autour de ce thème central se développent deux harmoniques. L'une est la conception du mal comme non-être et de son élimination progressive de l'être. L'autre est celle de la réconciliation des hypercosmiques et des cosmiques, dans une commune adhésion à l'Etre. [1]

1. Voir les très justes remarques de Paul Zemp, Die Grundlagen heilgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa, pp. 196-207.

INDEX DES AUTEURS ANCIENS

INDEX DES AUTEURS MODERNES

INDEX DES MOTS GRECS